Capítulo 2

A questão da soberania na luta entre monarquia absoluta e parlamentarismo

Os objetivos deste capítulo são os seguintes: mostrar como e em que contexto surge o conceito de soberania, que desempenha um papel central na história do pensamento político moderno; explicar a importância da guerra civil inglesa de 1642 para a reflexão política; apresentar algumas das mais importantes teorias contratualistas modernas, em particular a de Hobbes e Locke.

O século XVI se caracteriza pelo surgimento dos grandes Estados nacionais, como dissemos na introdução. Este processo continua e chega à conclusão no século XVII, particularmente na França, com o estabelecimento da monarquia absoluta sob Luís XIII e Luís XIV. Não é, então, por acaso que a reflexão sobre o moderno conceito de soberania (conceito central para o absolutismo) surge na França graças a um jurista que está a serviço do rei: Jean Bodin. Mas é na Inglaterra que o debate assume particular importância e força, devido ao contraste entre a coroa e o parlamento. Logo, a questão jurídica e teórica da definição do poder soberano e de suas atribuições se transforma na questão política e prática da legitimação de tal poder e de seus limites.

2.1 Bodin e o problema da soberania

Se Maquiavel se situa ainda no limiar da modernidade, tal limiar é ultrapassado por ***Jean Bodin*** (1529-1596). O fato de que o início propriamente dito do pensamento político moderno seja marcado por um jurista e por uma problemática eminentemente jurídica terá conseqüências decisivas para a teoria política moderna e contemporânea, já que colocará no centro dela questões ligadas à existência das instituições políticas, como a da definição do conceito de soberania e da legitimação do uso do poder soberano, relegando ao mesmo tempo num plano secundário questões relativas à atitude ou ao caráter do cidadão ou do homem político. Não que tais questões desapareçam da reflexão política; elas, po-

rém, assumem um papel menor, subordinado às questões centrais da definição do papel das instituições e de sua legitimação.

Quando a serviço do rei de França, Bodin se ocupou de várias ações judiciais nas quais aristocratas franceses se opuseram ao rei por questões de posse de bosques, terras etc. Ao defender a posição do monarca, Bodin avançou a tese de que a propriedade dos bens da coroa não pertence ao rei pessoalmente, mas à dinastia e, por meio dessa, à França.

A partir desta posição, Bodin começa a elaborar a idéia de que num país existe, apesar da presença de várias autoridades que reclamam para si autonomia legislativa e decisória (como de fato acontecia na Europa feudal, como vimos), um poder central único e indivisível que detém o monopólio da produção da lei e ao qual os demais poderes estão submetidos.

Retomando uma expressão utilizada por juristas franceses no século XV, Bodin denomina este poder de "*superanus*", isto é, de poder superior; contudo, ele muda de maneira significativa o sentido da palavra.

Este termo latino vem de *superior* e remete, portanto, a uma comparação: o soberano é aquele cujo poder é superior em relação a um inferior que, por sua vez, pode ser soberano em relação a outro inferior etc. Na sociedade medieval, estruturada hierarquicamente em forma piramidal, isso significava que os barões ou condes eram soberanos nos seus territórios, embora eles reconhecessem o poder superior do rei ou do imperador. Quem se encontrava no nível mais baixo da pirâmide tinha acima de si uma série de instâncias soberanas legítimas. O uso do termo pelos mencionados juristas remetia, então, à idéia de que se trata do poder mais alto numa hierarquia de poderes, não do único poder. Contudo, apesar de usar um termo originariamente comparativo, **Bodin elimina com uma simples definição esta pirâmide de poderes soberanos e estabelece uma relação direta entre o governante (o único poder soberano) e os governados**. A definição em questão é aquela de república que abre a obra maior de Bodin, a saber, *Os seis livros sobre a república* (1576; edição latina com importantes modificações em

Perceba através da concepção de família de Bodin em relação ao sistema político proposto por este autor como esse sistema se diferencia do proposto por Aristóteles.

1586): "A república é um justo governo de ***mais famílias*** e do que lhes é comum, com potência soberana" (BODIN, 1977, p. 15).

Ao utilizar o termo "república", Bodin aponta para uma dimensão ausente na teoria maquiaveliana. Maquiavel tinha uma visão patrimonial e pessoal do poder: o poder é o poder de um indivíduo (o príncipe) ou de um grupo (o governo republicano) sobre os súditos ou, respectivamente, os cidadãos. Bodin atribui o poder a uma instância impessoal, à república, que possui o poder soberano. Este poder garante a existência do corpo político e diz respeito ao interesse ou bem comum dos súditos. Daí o uso do termo francês *république* que remete ao termo latino *res publica*, a coisa pública, que indica justamente o interesse ou bem comum, presente explicitamente na definição acima citada ("o que lhes é comum"). Há, em suma, uma coincidência entre a relação de poder do soberano com seus súditos (o seu "estado", como diria Maquiavel) e o cuidado da coisa pública: tal poder é funcional a esta última.

O corpo político por excelência, a república, é, portanto, um corpo único que inclui no seu interior como corpos menores as famílias (mas não os feudos, os ducados, as baronias etc.). Conforme esta visão "unitária", há um só poder capaz de criar legitimamente as leis, e este poder Bodin denomina de soberano: **"Soberania é aquele poder absoluto e perpétuo que reside numa república"** (Livro VIII). Tal poder é perpétuo enquanto fonte de todos os outros poderes, já que estes são atribuídos temporariamente pelo próprio soberano; e é absoluto enquanto fonte de toda lei e, portanto, superior a qualquer lei positiva. Justamente o poder de fazer e desfazer leis é caracterizado por Bodin como o atributo peculiar do poder soberano (Livro X).

Bodin não pretende oferecer um critério de legitimidade para o poder soberano exercido pelo monarca (recorrendo, por ex., à idéia de um contrato), mas demonstrar o caráter absoluto de tal poder. Ele retoma a noção medieval de um poder soberano que originariamente estaria nas mãos do povo, mas para defender a visão de uma *translatio imperii*, isto é, de um ato pelo qual o povo cede definitivamente o poder ao monarca. Não há, portanto, uma *concessio imperii*, uma confiança do poder ao monarca sob certas condições, como afirma a maioria dos contratualistas medievais

e modernos. Se a *majestas realis* ou soberania real está na mão do povo, originariamente, ela passa ao regente que, portanto, não representa simplesmente a instância dotada de *majestas personalis* ou soberania pessoal (como no caso dos aristocratas que recebem seu poder do rei), mas se torna o único detentor da *majestas realis*.

Cabe notar como Bodin parte de um problema eminentemente jurídico (quem possui a autoridade suprema de dar a lei e que tipo de autoridade é esta: limitada ou irrestrita, temporária ou perpétua?) e oferece uma resposta basicamente teórico-política, já que não se fundamenta na descrição da situação jurídica real (que no caso da França da época de Bodin era a de uma estrutura estatal estratificada, complexa e não unitária), antes na visão ideal de uma república unitária governada por um poder único e absoluto a partir do qual se originam (eventualmente, mas não necessariamente) poderes intermédios. Este entrelaçamento de perspectivas (o plano jurídico da atribuição do poder supremo e o plano político da definição teórica da instância detentora de tal poder) marcará profundamente, como dissemos, a filosofia política moderna, que não deixará de procurar uma resposta às questões levantadas por Bodin compartilhando sua ambigüidade com respeito à perspectiva, a ponto de que podemos dizer, com ***Foucault***, que na modernidade a questão do poder político é enfrentada como **uma questão jurídico-política**:

Michel Foucault (França, 1926 – 1984).

> As monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito. [...] A crítica política serviu-se, então, de toda a reflexão jurídica que acompanhara o desenvolvimento da monarquia, para condená-la; mas não colocou em questão o princípio de que o direito deve ser a própria forma de poder e de que o poder deveria ser sempre exercido na forma do direito (FOUCAULT, M. *A vontade de saber (História da sexualidade 1).* Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 84 s.).

Esta visão jurídica da política culminará na modernidade com Kant (que, como veremos, definirá a política como uma “doutrina do direito aplicada”), Hegel (que incluirá qualquer forma de convivência social, da família ao Estado na sua *Filosofia do direito*) e Mill (que reduzirá a relação entre indivíduo e sociedade à questão da esfera privada garantida juridicamente).

2.2 A GUERRA CIVIL INGLESA

Sobre a guerra civil inglesa e o debate político nela surgido ver: HILL 1987.

Em 1642, a longa tensão, que dividira já fazia anos a coroa e o parlamento ingleses, se transformou em aberta ***guerra civil***. A guerra, que devastou o país ao longo de dez anos, terminou praticamente (embora não militarmente) em 1649 com o processo e a execução do rei Carlos I: um acontecimento único e que só se repetirá na Revolução Francesa com o processo e a decapitação de Luís XVI. Tal execução marca o triunfo de uma determinada visão contratualista do poder, segundo a qual o monarca receberia o poder do povo sob a condição de garantir a paz e o bem-estar deste último: se o soberano não cumprir sua tarefa, o povo teria o direito de dispensá-lo e substituí-lo por outro monarca (como acontecerá na revolução inglesa de 1688) ou até com um governo republicano (como entre 1649 e a restauração monárquica de 1660).

Pintura que retrata o julgamento que levou à execução do rei Carlos I da Inglaterra – execução que é um marco de uma mudança de paradigma na política.

Cabe salientar que esta visão contratualista não é a única, ainda que na era moderna ela acabe por prevalecer. No contratualismo medieval havia dois tipos de contrato: as pouco antes mencionadas *translatio imperii* (transferência do poder) e *concessio imperii* (concessão do poder). A primeira previa a transferência incondicionada do poder ao monarca ou ao governo, a segunda a simples concessão condicionada da soberania. No primeiro caso, os súditos não possuem direitos perante o soberano, no segundo este possui obrigações (fixadas no contrato) para com o povo, que permanece o verdadeiro soberano. O tribunal que julgou Carlos I partia justamente da idéia de que este era rei da Inglaterra somente em virtude de uma *concessio imperii* por parte do povo inglês: daí a acusação principal de ter traído seu povo e ser o responsável pela morte de tantos súditos que ele deveria ter protegido. O rei tentou defender-se afirmando que o tribunal que o es-

tava julgando (formado por membros do próprio parlamento) não tinha o direito de fazer isso e que ele não tinha assinado nenhum contrato com o povo, já que seu poder derivava diretamente de Deus (a ***teoria da origem divina*** do poder monárquico era a mais comum entre os defensores da monarquia absoluta).

Era a posição defendida por Robert Filmer (1588-1643) no seu livro Patriarca*, que foi o alvo polêmico do primeiro* Tratado sobre o governo *de Locke, como veremos. Outro grande teórico do absolutismo monárquico e da origem divina do poder do rei é o bispo francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).*

A importância da guerra civil inglesa para a história do pensamento político moderno foi enorme, já que a luta militar foi acompanhada de um fecundo e vivaz debate teórico não somente entre os defensores da monarquia e os partidários do parlamento, mas também – no âmbito desses dois grandes partidos – entre as diferentes posições possíveis em relação à melhor forma de governo possível e à questão da legitimação do poder político. Assim, nem todos os monárquicos defendiam a origem divina do poder do rei, e nem todos os "parlamentaristas" eram antimonárquicos e republicanos. Entre os inúmeros textos publicados naqueles anos, distinguem-se alguns que ganharam o *status* de clássicos do pensamento político por terem conseguido elevar-se acima da concreta polêmica política para enfrentar questões teóricas gerais. É este com certeza o caso do *Leviatã* de Hobbes, sobre o qual voltaremos com mais atenção na próxima seção, mas também o de obras que talvez hoje são pouco lidas ou conhecidas, mas que influenciaram profundamente os pensadores sucessivos e, às vezes, legisladores de vários países.

Assim, o livro *A república de Oceana* (1656), de ***James Harrington*** (1611-1677), no qual são expostos alguns dos princípios fundamentais do republicanismo aristocrático (veja-se o final do capítulo 1), representou uma fonte de inspiração fundamental para os assim chamados Pais Fundadores (*Founding Fathers*) norte-americanos. Harrington estabelece uma relação direta entre *propriedade* e *participação política*: somente os proprietários têm um interesse no bem-estar do Estado e, portanto, no bem comum; por esta razão, somente eles deveriam participar do processo decisório, enquanto os assalariados, os lavradores etc. deveriam meramente gozar da proteção da lei sem contribuir para a sua criação. Esta idéia permanecerá um ponto firme na tradição republicana e se encontra até em Kant e, embora profundamente modificada, em Mill. Ela é retomada também pelos **Niveladores** (*Levellers*), um movimento radical surgido no âmbito das seitas puritanas e do

Sobre a influência de Harrington e do republicanismo nos EUA veja-se POCOCK 1975, um livro que se tornou um clássico da História das Idéias e contribuiu muito para a atual renascença republicana.

exército parlamentarista. Em vários panfletos e em petições dirigidas ao Parlamento, os Niveladores defenderam uma significativa ampliação do número dos cidadãos com direito de voto. Contudo, eles também vinculavam tal direito à propriedade e a um nível mínimo de renda (usando o mesmo argumento de Harrington). Portanto, ainda que sua proposta (não realizada pelo parlamento) representasse uma revolução do ponto de vista político, já que teria aumentado muito o número de eleitores, a esmagadora maioria da população inglesa teria ficado excluída do processo decisório.

Harrington e os Niveladores defendiam, em suma, a idéia de que todos os que possuem interesses econômicos sólidos (isto é, os que possuem terras ou uma atividade comercial bastante rentável) têm por isso um interesse direto no bem-estar no Estado e têm o direito de participar da sua gestão. Deste ponto de vista, é irrelevante que a forma de governo seja monárquica ou republicana (embora Harrington seja republicano por convicção teórica e muitos dos Niveladores pela experiência negativa do reinado de Carlos I); **o que importa para estes pensadores é que o poder do soberano não seja absoluto, mas subjaza ao controle dos súditos numa forma ou na outra**: assim, numa monarquia parlamentar o controle aconteceria por meio do parlamento, numa república por meio de adequados arranjos eleitorais e de normas rígidas sobre a duração das legislaturas, a possibilidade de reeleição, as competências do parlamento etc. (o livro de Harrington consiste em boa parte na descrição minuciosa de tais mecanismos institucionais). Justamente estas duas questões (o caráter absoluto ou limitado da soberania e a legitimação do poder soberano) estão no centro da reflexão hobbesiana.

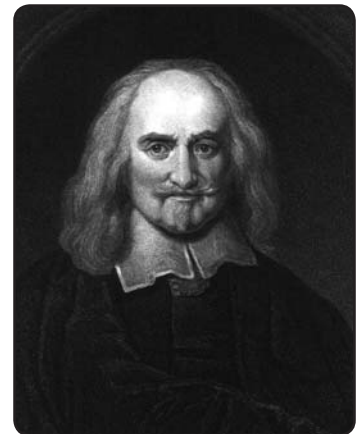
O texto principal dos Escavadores *(em inglês) está disponível* on-line *em: <http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/digger.html>.*

Mas antes de passar a analisar a obra deste grande pensador, vale a pena mencionar um movimento radical que surgiu por volta de 1650. Eles se denominaram inicialmente de "verdadeiros Niveladores" (*True Levellers*), mas foram denominados de ***Escavadores*** (*Diggers*) pelo seu radicalismo. Eles defendiam um igualitarismo político radical e afirmavam a necessidade de criar pequenas comunidades autárquicas nas quais a terra fosse de posse comum (já que a propriedade privada da terra era a causa principal da desigualdade política e da injustiça social) e fosse cultivada por todos. As comunidades por eles criadas em vários lugares do país

foram quase todas destruídas pela força pelo exército republicano e podem ser consideradas os primeiros exemplos de comunidades anárquicas da modernidade (elas serviram de inspiração para experimentos análogos até no século XX).

2.3 Hobbes e o Estado como Leviatã

Contrariamente ao outro grande "pai" da filosofia política moderna, Maquiavel, ***Thomas Hobbes*** e interesses científicos variados que o levaram a se corresponder com alguns das maiores figuras de ciência e da filosofia da sua época, como Descartes ou Gassendi. O jovem Hobbes foi inclusive por um tempo secretário de Francis Bacon, considerado o "pai" da ciência moderna. Na função de preceptor dos filhos de Lord Cavendish, ele viajou muito pela Europa (chegando a conhecer Galileu) e durante a guerra civil se refugiou na França, onde ficou até 1652, freqüentando também a corte inglesa em exílio, reunida ao redor do futuro rei Carlos II. A experiência francesa foi importante, entre outras coisas, por ter mostrado a Hobbes como um monarca absoluto (Luís XIII e depois dele o filho Luís XIV, o "Rei-Sol") conseguira submeter ao seu poder os potentados locais (os aristocratas, as câmaras municipais etc.) e acabar com as lutas intestinas que tinham afligido o país por séculos (em particular na época das lutas entre católicos e **huguenotes**). Ao mesmo tempo, um conflito religioso violentíssimo, a Guerra dos Trinta Anos (1610-1648), estava devastando a Europa central, particularmente a Alemanha meridional, cuja população ao fim da guerra se reduzira a um terço da originária.

Sobre Hobbes veja-se em português: BOBBIO 1991a, MACPHERSON 1979, QUIRINO e SADEK 2003, RIBEIRO 2004. Sobre a formação clássica de Hobbes, em particular sobre seu conhecimento da retórica clássica, ver SKINNER 1999.

Retrato de Thomas Hobbes (1588-1679).

Huguenotes é a denominação dada aos protestantes franceses (quase sempre calvinistas), pelos seus inimigos, nos séculos XVI e XVII. O antagonismo entre católicos e protestantes resultou nas guerras religiosas que dilaceraram a França do século XVI.

A experiência destes acontecimentos e da guerra civil inglesa levou Hobbes a formular uma teoria política cujo problema central é o de construir um sistema de poder que evite em primeiro lugar o conflito ideológico e religioso e assegure a paz. Para este fim, tal poder deve ser absoluto, isto é, subtraído a qualquer controle por parte dos que lhe são submetidos. O soberano pode, então, com a ameaça e o uso da força impor uma paz duradoura e garantir uma vida segura.

Hobbes expôs sua teoria política em varias publicações, como o *De Cive* (*Do cidadão*, 1643) e os *Elements of Law* (*Elementos da Lei*, escritos por volta de 1640 e publicados em 1651, logo antes do *Leviatã*), mas ela recebeu sua forma mais acabada no ***Leviatã***, publicado pela primeira vez em 1651 (e numa tradução latina do próprio Hobbes em 1668).

Do Leviatã, *de Hobbes, existem várias edições em português. Aqui foi usado HOBBES 1974. Em parênteses, após a sigla L =* Leviatã, *seguirá em número romano a indicação do capítulo e em números árabes a indicação da página da tradução em questão.*

Se cada livro pressupõe um determinado tipo de leitor, como no caso do *Príncipe*, que foi escrito para os governantes, o *Leviatã* se dirige aos governados, na tentativa de convencê-los da necessidade de submeter-se a um poder soberano absoluto. O método de Hobbes é inspirado naquele das ciências naturais formulado por Bacon e Galileu. Ele se serve primeiramente da observação empírica (incluído da introspecção) para chegar por via indutiva a determinadas conclusões sobre a natureza humana (Parte I da obra). Ele convida depois o leitor a fazer um experimento mental, cujas premissas são em parte retiradas desta descrição antropológica e em parte são postuladas, e que servirá para demonstrar a necessidade da criação de um poder soberano absoluto. Finalmente, ele passa a deduzir (com base na argumentação até agora desenvolvida) as leis da razão ou da natureza e a estabelecer (na II parte) quais são os deveres dos súditos e os direitos do soberano. Na terceira e na quarta parte do livro, Hobbes se ocupa da relação entre o poder soberano e a religião, defendendo a necessidade de uma submissão total desta última ao primeiro. Embora esta análise constitua mais da metade da obra, é com as primeiras duas partes do *Leviatã* que Hobbes mereceu sua fama como pensador político. Passaremos, portanto, a considerá-las mais de perto; mas antes devemos fazer algumas considerações acerca do método hobbesiano.

Esta imagem é bastante representativa do conteúdo do livro, da qual representa uma verdadeira alegoria.

2.3.1 Natureza e artifício em Hobbes

Hobbes distingue rigidamente o reino da natureza e o mundo artificial do Estado. No esquema das ciências, apresentado no fim do capítulo IX do *Leviatã*, ele opera uma primeira fundamental distinção entre "filosofia natural" por um lado e "política e filosofia civil" por outro. As duas "ciências" se ocupam de diferentes âmbitos de realidade, isto é, respectivamente das "conseqüências dos acidentes dos corpos naturais" e das "conseqüências dos acidentes dos corpos políticos" (L IX, 56). Elas possuem objetos diferentes, mas o mesmo método, aquele matemático e empírico formulado por Francis Bacon e Galileu, os fundadores (teóricos e práticos) da ciência moderna.

Por outro lado, Hobbes estabelece uma analogia entre indivíduos e o Estado: ambos possuem um corpo, uma vontade, nervos, desejos etc. (cf. a introdução do *Leviatã*), e a relação entre o mecanismo artificial do Estado e o reino da natureza vai bem além desta simples analogia. O soberano, que com suas decisões e suas leis dá ao *body politic* (ao corpo político, isto é, ao Estado) uma vontade e uma razão – em outras palavras: uma alma –, segue inevitavelmente como indivíduo sua própria natureza. O elemento natural parece ser intrinsecamente ligado ao artificial, ainda que de maneira indireta.

O Estado é criado, habitado e governado por seres humanos que obedecem todos (súditos e soberano) aos mesmos impulsos naturais. Mesmo que o grande mecanismo do Leviatã tenha sido construído com cuidado e atenção, esta dependência do elemento natural permanece um momento inevitável dele e representa também seu ponto fraco que ameaça continuamente pôr em crise o aparelho estatal.

Além disso, o fato de Hobbes utilizar um método cientifico não significa que ele tenha eliminado qualquer aspecto irracional da sua filosofia. Pelo contrário, ele pretende usar seu método para reduzir tal aspecto a um fenômeno mensurável e que possa, então, ser objeto de previsões confiáveis. Se os seres humanos são subme-

tidos sempre às mesmas paixões, deveria ser possível oferecer uma descrição e uma avaliação das conseqüências de tal dependência e, portanto, adotar as contramedidas mais eficazes – coisa, esta, importantíssima para um soberano. Hobbes se serve de um método que lhe permite representar e explicar o agir humano com base numa concatenação causal de motivações que vão do instinto mais originário e imediato ao cálculo mais refinado do qual seja capaz nossa razão. A teoria mecanicista do agir humano elaborada por ele é funcional à avaliação e (na medida do possível) à prevenção das conseqüências das ações humanas: na medida do possível e nunca com precisão absoluta, já que o êxito final da concatenação causal das motivações varia conforme o caráter dos indivíduos e as diversas situações. O que importa é que todos os seres humanos, incluídos os que possuem um ótimo caráter, podem deixar-se guiar por paixões negativas, e isto é suficiente para fazer do estado em que ao arbítrio individual natural não se coloquem limites artificiais **(o assim chamado estado de natureza)** um estado de conflito potencial ou de guerra de todos contra todos.

2.3.2 A visão mecanicista de Hobbes e a razão calculadora

Nos primeiros capítulos da primeira parte, Hobbes apresenta sua teoria da sensação e da imaginação de maneira bastante dogmática. Elas representam as premissas originárias do argumento hobbesiano, mas não fica claro como podemos chegar a elas. Elas são como os axiomas de um teorema: servem como postulados a partir dos quais derivar determinadas conseqüências (as paixões que motivam a ação dos humanos, por ex.) que, por sua vez, podem servir de premissas para outras conseqüências. Naturalmente, Hobbes não aceitaria chamá-las de postulados, já que ele considera que tais premissas são comprováveis indutivamente por meio da experiência, a saber, por meio da introspecção:

> [...] quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens em circunstâncias idênticas. [...] Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração. (L Intr., 10).

A origem de qualquer pensamento ou representação humana está nos órgãos dos sentidos, isto é, na **sensação**. "A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e no tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido e no cheiro" (o meio destes últimos sentidos é o ar). Esta pressão, "pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo", se prolonga até o cérebro e o coração e encontra ali uma resistência ou contrapressão. Este esforço é o que denominamos de sensação (L I, 13). Ora, estes movimentos que agitam as partes internas do corpo humano são contínuos e só param com a morte. Também quando o corpo não está submetido à pressão de objetos externos, as sensações permanecem nele, ainda que diminuídas. Estas sensações diminuídas Hobbes denomina de **imaginação**, que pode ser chamada também de memória. Quanto mais tempo decorrer desde a sensação, tanto mais fraca será a imaginação correspondente (L II, 15 s.). O acúmulo de memória se chama experiência.

A imaginação pode surgir no homem também pelas palavras ou "quaisquer outros sinais voluntários" (ouvindo alguém falar de uma casa, imaginamos uma casa, embora não haja na nossa frente nenhuma casa que produza em nós a sensação direta dela). Esta capacidade é chamada por Hobbes de **entendimento**, que "é comum ao homem e aos outros animais" (um cachorro pode imaginar o passeio com o dono quando este agitar em sua direção a coleira e dirigir-se à porta). O que distingue o entendimento humano é o fato de ser ligado a concepções e pensamentos que derivam da "seqüência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso" (ibid., 19). Em outras palavras, o entendimento humano é uma faculdade eminentemente lingüística e discursiva.

Os pensamentos formam, então, cadeias que Hobbes denomina de discurso mental, para distingui-lo do discurso em palavras. Esta cadeia de pensamentos pode ser sem desígnio (a livre associação de idéias) ou pode ser regulada por um desígnio ou desejo. O que desejamos deixa em nós uma impressão "forte e permanente", da qual surge "o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos" (eis a importância da experiência) e daí o pensamento sobre a maneira de encontrar tal

meio para satisfazer nosso desejo (L III, 21). O pensamento "regulado" é, portanto, instrumental. Mas ainda não é razão, já que é algo comum também aos animais. O que caracteriza o pensamento humano e, portanto, a razão, é sua natureza lingüística.

A **linguagem** consiste para Hobbes:

> "em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também o usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos" (L IV, 24).

Busto em mármore de Aristóteles.

A esfera das relações sociais e políticas é uma esfera *essencialmente simbólica*, não há uma sociabilidade natural que leve os homens a unir-se em comunidade: **toda sociedade é artificial e assenta no uso da linguagem**. Nesta visão Hobbes se mostra decididamente antiaristotélico, ainda que seu antiaristotelismo, que ele menciona em várias ocasiões, se baseie numa visão parcial de ***Aristóteles***, já que este último salienta a importância da linguagem para a natureza do ser humano e já que sua definição do ser humano como "animal da pólis" (*zôon politikón*) remete sobretudo à idéia de que o homem alcança seu *télos* na pólis (o alvo polêmico de Hobbes deveria ser menos o ***filósofo grego*** e antes certos aristotélicos que partiam da enganadora tradução latina medieval de *zôon politikón* como *animal sociale*). As palavras podem ser *marcas* (para recordar as conseqüências de nossos pensamentos) ou *sinais* (para significar aos outros o que pensamos, o que desejamos, tememos etc.). Correspondentemente, a linguagem é usada principalmente para registrar nossos pensamentos e para manifestá-los aos outros, seja a fim de transmitir-lhes nosso conhecimento, seja a fim de manifestar-lhes nossos desejos, receios etc. e obter sua ajuda (L IV, 25).

Sobre Hobbes e Aristóteles ver: FRATESCHI, Yara. A física da política. Hobbes contra Aristóteles. *Campinas: Editora Unicamp, 2008.*

A **razão** é definida por Hobbes como a faculdade de fazer cálculos "das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos" (L V, 31). Ainda que experientes e eruditos, os homens podem errar em usar esta faculdade, assim como os matemáticos podem errar em seus cálculos. Por isso, não há garantia de que ela seja usada corretamente e isso nos obriga a

recorrer à ação de um árbitro ou juiz para dirimir as controvérsias (sobre esta figura voltaremos em seguida). Sua função primária é a de mostrar-nos quais são os meios para obter nossos fins; neste sentido, ela é uma razão meramente *instrumental*.

Como todos os pensadores modernos, começando por Descartes (DESCARTES, 1998), Hobbes atribui um papel fundamental às **paixões**. Sua teoria (mecanicista) das paixões está ligada à sua teoria das sensações. Como estas últimas são movimentos internos provocados pela pressão de corpos externos, existem também movimentos cujas causas são internas e residem na imaginação (que é o que permanece da sensação, como vimos). Tais movimentos são os movimentos voluntários como andar, falar, etc. e têm seu início, portanto, num pequeno movimento interno que Hobbes denomina de esforço e que é ligado à sensação e à imaginação. "Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo* [...]. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*" (L VI, 36). Desejo e aversão são os motivos básicos de nosso agir e nos fornecem um critério do **bem** e do **mal**, não num sentido moral, mas num sentido subjetivo: "seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*".

Os termos "bom" e "mau" são sempre usados em relação à pessoa que os usa, então, e não indicam qualidades inerentes aos objetos. Para que tais termos adquiram uma conotação geral, compartilhada por outras pessoas (portanto, uma dimensão genuinamente moral), é necessário que seu sentido seja determinado pela "pessoa que representa cada um", isto é, pelo soberano (L VI, 37).

Por isso, Hobbes define a filosofia moral como "a ciência do que é bom e mau no ***convívio*** e na sociedade humana" (L XV, 98).

A tradução por mim usada diz aqui "na conservação", que é um evidente erro tipográfico ou do tradutor relativo ao original inglês que tem "in conversation"; cabe lembrar, contudo, que no inglês da época "conversation" não indica a simples conversa, mas uma reunião de pessoas (como no caso dos conversation pieces, *retratos de grupos, habitualmente famílias, característicos da pintura inglesa do século XVIII).*

No estado de natureza que precede a criação do Estado, cada pessoa julga individualmente sobre o bem e o mal; mas no Estado, o juízo do soberano passa a ser considerado o único relevante do ponto de vista social e político (enquanto os indivíduos permane-

cem sendo juízes do bem e do mal no que diz respeito a questões estreitamente pessoais como a saúde, a escolha da profissão etc.).

Todas as demais paixões têm sua origem nas duas paixões simples do desejo e da aversão. As mais importantes, do ponto de vista da teoria hobbesiana, são o **medo** e a **esperança** que indicam respectivamente a aversão ligada à crença de um dano possível ou provável e "o apetite ligado à crença de conseguir" seu objeto (L VI, 38). Todas as nossas ações são movidas pelas paixões (isto é, no fundo, pelo desejo e pela aversão). As diferenças entre as pessoas (que Hobbes chama de "diferenças de talento") dependem da diferença entre as paixões, e esta por sua vez deriva "em parte da diferente constituição do corpo e em parte das diferenças da educação" (L VIII, 49 s.). Todos, contudo, são movidos pelo desejo de poder, definido como o conjunto dos "meios de que presentemente [um homem] dispõe para obter qualquer bem visível no futuro" (L X, 57). Entre tais meios há a força física, mas também a reputação de poder (um eco de Maquiavel: parecer poderoso significa de fato ter poder sobre os que crêem nisto), a astúcia, o saber, a inteligência ou a beleza. Nesta ótica, o pensamento está a serviço das paixões (uma posição que será retomada quase um século depois por Hume, que dirá que "a razão é e deve ser a escrava das paixões").

O desejo de poder é incessante, já que o poder garante a sobrevivência do indivíduo. Por isso, o que caracteriza a vida humana é "um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que cessa apenas com a morte" (L XI, 64), e a própria felicidade é definida por Hobbes como "um contínuo progresso do desejo de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo" num processo incessante (ibid.). Ora, já que os indivíduos acabam desejando muitas vezes os mesmos bens, e já que muitas vezes tais bens não são suficientes para todos, **o conflito é inevitável**. Isso vale particularmente no caso de três bens que representam uma grande fonte de poder, a saber, a *riqueza*, a *honra* e o *mando*. A disputa acerca deles leva "à luta, à inimizade e à guerra" (L XI, 64). Assim, a descrição da natureza humana dos primeiros capítulos do livro nos conduz quase inevitavelmente à descrição daquele estado de natureza que será o objeto do experimento mental do capítulo XIII.

A partir das premissas mecanicistas do capítulo I (a sensação como reação física do corpo à pressão de objetos externos), Hobbes reconstrói, então, todas as principais características humanas: a linguagem, a razão, as paixões, até chegar a uma verdadeira teoria da decisão e da ação. Por outro lado, para seu experimento mental ele precisa somente daquelas qualidades que caracterizam os humanos num estado em que a autoridade soberana tenha desaparecido. Disto resulta a impressão de uma antropologia reduzida ou parcial e de uma visão negativa da natureza humana – impressão que dominou longamente entre os intérpretes. De fato, a antropologia hobbesiana é muito mais complexa do que possa parecer a uma primeira leitura. Ainda que as premissas do experimento tornem praticamente impossível a cooperação entre indivíduos, isto não significa que Hobbes pensa que estes últimos sejam por natureza egoístas e contrários a viver e trabalhar pacificamente com os outros. A questão se os homens são por natureza maus ou bons, lobos ou deuses para os outros homens (questão que Hobbes coloca na epístola dedicatória do *De Cive*, num passo quase sempre ***citado só parcialmente***) é destinada a permanecer sem resposta, já que responder significaria formular um juízo moral sobre qualidades naturais e isso seria absurdo. O homem é o que ele é. Sua bondade ou maldade se deixa estabelecer somente no âmbito de um contexto social, quando há uma definição objetiva do bem e do mal, como vimos.

Refiro-me à célebre sentença latina "homo homini lupus" (o homem é um lobo para o homem) de Plauto, da qual Hobbes diz que não podemos saber se ela é mais verdadeira do que a outra sentença "homo homini deus" (o homem é um deus para o homem), atribuída a Símaco.

Quando, como no *De Homine* (1658), Hobbes não se serve da sua antropologia para o experimento mental do estado de natureza, aparece uma outra imagem do ser humano, menos negativa e mais próxima da descrição "científica" de um ser determinado por mecanismos moralmente neutros. Uma antropologia deste tipo pode ser encontrada em muitos filósofos contemporâneos, tanto racionalistas como empiristas. Seus conceitos fundamentais são: desejo, inclinação, paixão, sensação, tendência, caráter, assim como as contraposições "agradável/desagradável" e "atração/aversão". Em suma, é o vocabulário dos moralistas de todos os tempos e, com certeza, dos filósofos morais da época. Até no *Leviatã* Hobbes indica qualidades naturais positivas como o amor pelo saber e pelas artes (L XI, 65), a magnanimidade ou a liberalidade (L VI, 39).

A circunstância de que Hobbes interpreta qualquer comportamento humano à luz da sua perspectiva mecanicista, isto é, à luz da alternativa "atração pelo agradável/aversão pelo desagradável", contribuiu com certeza à convicção de que ele reduziria cada atitude humana ao egoísmo. Em realidade, isto não é correto. Isso fica evidente se considerarmos a célebre definição de "bom" como "o objeto do apetite ou desejo" (L VI, 37). Hobbes não quer dizer que bom é o que serve à vantagem pessoal do indivíduo, mas se limita a salientar duas circunstâncias. Em primeiro lugar, "bom" e "mau" não são *propriedades* de objetos, como vimos, antes *predicados* que os indivíduos lhes atribuem conforme seu desejo ou sua aversão. Em segundo lugar, quando os homens usam tais predicados, eles são motivados não pelo seu interesse bem meditado, mas por impulsos (o desejo ou a aversão) que não são o fruto de uma reflexão. **Portanto, no caso de Hobbes deveríamos falar não de egoísmo, mas de hedonismo**: os homens tendem necessariamente para o que é agradável e lhes proporciona *prazer* (em grego, justamente, *hedoné*). Tal inclinação reduz inevitavelmente a influência da razão sobre a cadeia de sensações da qual resultam nossas decisões. Os homens se deixam conduzir até demasiado freqüentemente por uma inclinação imediata rumo ao que é agradável e prazeroso, acabando assim por agir *contra* o próprio interesse, como no caso daqueles que destroem a si mesmos com "a embriaguez e outras formas de intemperança" (L XV, 97), para usar um exemplo do próprio Hobbes, que se aplica à natureza humana em geral e não serve somente no contexto do experimento mental. Em razão do seu hedonismo natural, o ser humano pode agir contra o seu interesse até quando este último é claramente definido, como no caso da saúde ou da própria vida.

2.3.3 O EXPERIMENTO MENTAL: O ESTADO DE NATUREZA

A fim de efetuar seu experimento mental, Hobbes toma os indivíduos assim como eles são atualmente, no seio da sociedade civil, e lhe subtrai o freio do poder estatal. Ele não se propõe a descrever a situação natural originária dos seres humanos antes da criação do Estado; ele quer antes mostrar aos seus contemporâneos o que significa pôr em questão e anular a autoridade soberana.

Eis, então, a caracterização do estado de natureza contida no capítulo XIII e a primeira importante conclusão à qual nos leva o experimento mental: ***a necessidade de sair de tal estado***:

(os pontos (1)-(4) da análise seguinte não se encontram formulados expressamente no cap. XIII, mas estão contidos nos capítulos anteriores ou estão implicitamente pressupostos; o capítulo em questão começa com o ponto (5) de minha exposição). Perceba que estes pontos expressam as idéias gerais de Hobbes sobre a política.

1. Os seres humanos se encontram numa situação (o **estado de natureza**) na qual não há autoridade soberana, mas há relações sociais (laços familiares, por ex.).
2. Os homens consideram a **morte** violenta não voluntária como um mal a ser evitado absolutamente. Em alguns casos eles podem até preferir a morte à vida, mas não aceitam nunca ser mortos por outros sem seu consentimento. Em Hobbes há, então, um sumo mal (este tipo de morte), mais do que um sumo bem (a vida).
3. Já que a vida é uma busca contínua do prazer, que só acaba com a morte, os indivíduos nunca se contentarão com o que possuem, mas sempre procurarão novos prazeres, isto é, novos bens. O que Platão e os gregos chamavam de **pleonexia** representa, portanto, um elemento ineliminável da natureza humana. Porém, contrariamente a Platão e a inúmeros outros filósofos, Hobbes não atribui a tal característica um valor negativo, limitando-se a descrevê-la de uma perspectiva moralmente neutra como um fato antropológico.
4. Há uma contínua **escassez** de bens (esta é a única premissa empírica não obtida a partir das premissas dos primeiros capítulos), já que os bens – seja qual for sua quantidade – nunca serão suficientes por causa da pleonexia humana (esta circunstância relativiza o peso desta premissa: os homens lutariam pelos bens também se houvesse abundância deles).
5. Todos os seres humanos possuem por natureza faculdades do corpo e do espírito basicamente **iguais**. Ninguém pode, então, ganhar automaticamente a primazia: não há indivíduos que dominem sobre os outros por natureza.
6. Por razão desta igualdade natural, cada indivíduo espera poder alcançar seus próprios fins. Esta esperança é, por sua vez, igual em todos. Portanto, se dois indivíduos desejam o mesmo objeto, haverá inevitavelmente conflito, independentemente do fato de que tal objeto seja já propriedade de um

deles ou de um terceiro, já que cada um espera conseguir enganar ou submeter os outros. Esta **rivalidade** "leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro" (L XIII, 79).

7. Da igualdade da esperança nasce a **desconfiança**, já que cada um sabe que os outros visam aos seus bens como ele almeja os deles. A fim de prevenir os perigos provenientes dos outros, cada um procurará atacar primeiro e fará tudo o que poderá servir à sua sobrevivência. A desconfiança leva os homens a se atacarem reciprocamente tendo em vista "a segurança" (ibid.). Até no Estado os homens mantêm em parte sua desconfiança, como demonstra o fato de que cada noite fechamos nossas portas antes de irmos dormir e trancamos nossos cofres mesmo quando estamos em casa (ibid., 80).
8. Os homens não tiram nenhum prazer da convivência, pelo contrário (Hobbes não explica se a razão disso está na desconfiança acima mencionada). Ao mesmo tempo, porém, não podem renunciar aos outros, já que desejam ser apreciados pelos outros. Portanto, eles fazem de tudo para "arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor" para danificar a fama de outrem. Esta atitude é chamada por Hobbes de **glória**. Também este desejo de reputação leva ao conflito violento (ibid.).
9. Nestas condições há uma situação de conflito contínuo entre os humanos, a célebre "**guerra de todos contra todos**", uma situação na qual "não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente, nem cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta" (L XIII, 80). Ao falar em guerra, Hobbes não se refere a uma luta real, mas ao risco permanente dela, ao perigo contínuo de ser vítima da violência alheia. É este risco – e não o conflito concreto – a tornar o estado de natureza num

estado de guerra, no qual os indivíduos devem sempre temer pela própria vida e pelos bens dos quais necessitam para sua sobrevivência. Portanto, é a própria natureza hedonística dos homens que os leva para um estado em que há uma luta pela simples sobrevivência e em que qualquer ulterior aspiração existencial é praticamente anulada e tornada vã.

10. Conforme a teoria do agir hobbesiana, os indivíduos agem sempre com base numa inclinação ou numa aversão. Já que eles sentem aversão por tudo o que ameaça sua vida, eles sentem necessariamente **aversão pelo estado de natureza** e desejam, então, abandoná-lo.

Portanto, é primariamente uma paixão, precisamente o *medo* da morte, que torna os homens pacíficos (L XIII, 81). Tal paixão é civilizadora, neste sentido. O Estado hobbesiano nasce para aqueles indivíduos (a maioria) que têm medo da morte e preferem submeter-se a um soberano antes de pôr em risco sua vida para permanecer livres: "a paixão com que se pode contar é o medo", escreve Hobbes (L XIV, 88). Não é, então, a razão que leva os homens a abandonar o estado de natureza, mas sua aversão contra o que ameaça sua vida ou a torna desagradável. O medo, contudo, ainda que suficientemente forte para levar-nos a desejar sair do estado de natureza, não o é a ponto de convencer-nos a dar vida a um estado civil ou político (o simples medo poderia levar-nos a nos submetermos a um senhor, criando assim não o Estado artificial, o Leviatã, mas um Estado "natural", escravocrata, do qual Hobbes fala nos *Elements of Law*, escritos pouco antes de 1640). Um papel fundamental neste sentido é desempenhado, portanto, por duas outras paixões: "o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho" (L XIII, 81).

Os cidadãos que resolvem dar vida a um Estado artificial fazem isso na esperança de um melhoramento substancial da sua vida, na esperança de poder conduzir uma existência agradável e não de poder simplesmente sobreviver.

2.3.4 As leis naturais e a guerra das opiniões

Ora, uma vez que medo e esperança oferecem a motivação para sair do estado de natureza, permanece aberta a questão de como isso possa acontecer. Neste momento entra em cena a razão, a qual não nos indica o *fim*, isto é, a saída do estado de natureza (como vimos, esta é a tarefa das paixões), mas o *meio* para tal fim. A razão define então aquelas cláusulas com base nas quais pode ser criado um estado de paz e sobre as quais os homens deveriam chegar a um acordo recíproco. Tais cláusulas são apresentadas nos capítulos XIV e XV como "leis naturais" e são deduzidas inteiramente das premissas acima mencionadas (ainda que Hobbes derive algumas delas das que as precedem).

Hobbes começa sua exposição sobre as leis naturais com algumas importantes definições que mostram como ele, ao utilizar a linguagem das teorias jusnaturalistas da sua época, transforma profundamente os conceitos principais delas. Assim, ele define o **direito natural** como:

> "a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim" (L XIV, 82).

O "direito" então não é definido como um título relativo à própria vida, à propriedade etc., mas como um poder de ação potencialmente ilimitado, mas que de fato é limitado pelo igual poder dos outros. A ele não corresponde, pois, um dever por parte de outros, já que todos possuem naturalmente o mesmo direito – daí a situação de conflito descrita no cap. XIII. Os indivíduos, em suma, não possuem direitos inatos e naturais que até o Estado deve respeitar (como, pelo contrário, afirmam todos os teóricos jusnaturalistas e Locke), com a exceção do direito à vida, já que a garantia da própria sobrevivência é a principal razão que leva os indivíduos a sair do estado de natureza e submeter-se ao poder estatal.

Perceba como o direito à vida é decisivo no Estado que Hobbes propõe. Procure ter claro se, em Hobbes, esse direito já existe antes do Estado, se o soberano pode dispor sobre esse direito etc.

Outros direitos, incluído o direito de propriedade, dependem de concessões por parte do soberano. No cap. XVIII, ao falar da propriedade, afirma que "pertence *à soberania* todo o *poder de prescrever as regras* através das quais todo homem *pode saber* quais são os bens dos

quais pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer dos seus concidadãos" (L XVIII, 114, grifo meu). Cabe, em suma, ao soberano estabelecer o direito de propriedade. Conforme sua visão mecanicista e sua concepção da vontade, Hobbes define logo em seguida **liberdade** como "a ausência de impedimentos externos" e não como livre-arbítrio. O direito natural é liberdade no sentido de que se trata de um poder cujos limites estão no poder de outrem que se lhe opõem como "impedimentos externos".

A **lei natural** é definida por Hobbes como:

> "um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la" (ibid.).

A lei natural possui, portanto, caráter negativo e diz respeito ao sumo mal (a destruição da vida). Ela é originada na razão calculadora, que nos indica os meios para atingir um fim já estabelecido (a preservação da vida). Ora, já que tais meios são vários, há uma pluralidade de leis de natureza que deveriam ser denominadas mais apropriadamente de "**ditames da razão**", já que para serem chamadas de leis elas deveriam ser mandamentos formulados por alguém que possua autoridade. Elas merecem, portanto, o nome de leis somente *se* as considerarmos como transmitidas pela palavra de Deus: o que não significa que elas são de fato leis divinas, mas só que podemos pensá-las como tais (L XV, 99). A transformação do conceito jusnaturalista de lei natural não poderia ser maior: em vez de formular um elenco de leis imutáveis inscritas na nossa natureza e acessíveis pela razão, Hobbes fala de preceitos formulados pela própria razão que não possuem o caráter de leis verdadeiras: eles só apontam para estratégias que nos ajudem a evitar o sumo mal da morte violenta. Ora, já que é uma regra geral da razão "que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra", o primeiro de tais ditames diz que devemos "**procurar a paz** e segui-la". Ao mesmo tempo, contudo, a regra geral da razão afirma que temos o direito natural de fazer tudo o que acharmos melhor para defender nossa vida quando não haja esperança de paz. A primeira "lei de

natureza", portanto, não é incondicionada, mas depende da possibilidade concreta da criação de um estado de paz com os outros. Este, por sua vez, depende da disponibilidade dos indivíduos a renunciar ao seu direito natural e a chegar a um acordo mútuo que todos respeitem igualmente. Daí o segundo ditame da razão:

> "que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em **renunciar a seu direito a todas as coisas**, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo" (ibid., 83).

Trata-se novamente de uma lei com valor condicional, que vale somente se a renúncia ao direito natural for geral e recíproca. Se alguém, pois, não operasse tal renúncia, os outros teriam o direito (natural) de não renunciar por sua vez a fim de não acabar sendo submetido por ele. **Qualquer pacto que vise a estabelecer um estado de paz entre os indivíduos implica, portanto, a reciprocidade da renúncia ao direito natural originário**.

A partir destas duas leis naturais, Hobbes deriva todas as outras, a cada uma das quais corresponde um vício a ser evitado ou uma virtude a ser desenvolvida (conforme ela for formulada negativamente como proibição ou positivamente como imposição). Para que tais leis se tornem eficazes, é necessário que os indivíduos as interiorizem (evitando os vícios e desenvolvendo as virtudes), já que o poder do soberano, embora absoluto, nunca poderá chegar a impor-se aos súditos em qualquer ocasião na qual estes violem a lei. Deste ponto de vista, à primeira lei corresponde a virtude do caráter pacífico, enquanto a segunda impõe evitar a atitude do "carona". A terceira lei impõe o **respeito dos pactos** e, portanto, a virtude da **justiça**, já que Hobbes define esta última como o cumprimento de um pacto (L XV, 90). A justiça é possível, portanto, somente em presença de pactos; isto significa que ela possui um caráter meramente formal e convencional: não se dá uma justiça natural, como achavam os jusnaturalistas, mas somente uma justiça legal (o respeito de pactos, justamente).

A quarta lei da natureza impõe a gratidão, a quinta a complacência (isto é, "que cada um se esforce por acomodar-se com os

outros", L XV, 94), a sexta a disponibilidade a perdoar (mas com a condição de que haja a garantia de que a ofensa não será repetida); a sétima impõe não ser inutilmente cruel na vingança (já que nem sempre é possível perdoar); a oitava proíbe a calúnia (isto é, impõe que "ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro", L XV, 95); a nona proíbe a soberba, a décima a arrogância; as leis de onze a vinte dizem respeito à eqüidade por parte de quem é chamado a ser juiz; a última lei, a vigésima primeira, é introduzida no cap. XXVI e proíbe "castigar os inocentes" (L XXVI, 172).

Se a dedução das leis naturais das premissas do argumento for correta, isto é, se a razão operar um cálculo correto, não se deveria ter dúvida alguma de que o respeito de tais leis representa de fato a única saída do estado de natureza. Os homens deveriam, portanto, aceitar os ditames da razão, **se eles forem capazes de servir-se corretamente dela.**

Surge, portanto, um dúplice problema: o da força motivacional das cláusulas racionais (ou leis naturais) e o do conflito das opiniões. O primeiro é tratado por Hobbes em sua resposta à objeção do tolo, no cap. XV. "Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe" e, portanto, afirmam que cada um é livre para decidir se respeitar os pactos (segunda lei natural) ou "pegar carona", deixando que somente os outros cumpram sua parte. A resposta de Hobbes aponta para três possíveis situações. Na primeira nos encontramos ainda no estado de natureza: neste caso os tolos têm razão, já que seria temerário respeitar pactos sem ter a certeza de que o outro fará o mesmo. Já na segunda situação, na qual existe já um poder civil capaz de impor através do uso da força o cumprimento das promessas, seria temerário não respeitar a palavra dada, pois isso significaria incorrer na justa punição por mão do soberano. A terceira situação é mais complexa, pois remete a um estado que já não é o de natureza, mas não é o estado civil: nesta fase intermédia, os indivíduos formaram "alianças" para defender-se dos inimigos (L XV, 92). Trata-se, então, de uma situação de cooperação livre, sem submissão ao poder absoluto de um soberano. Numa situação deste tipo, a estratégia do "carona" acaba prejudicando-o porque os aliados o expulsarão da comuni-

dade, uma vez que ele terá manifestado com atos ou palavras sua intenção de não cumprir sua parte. A força motivacional das leis de natureza assenta, então, num cálculo racional de custos e benefícios (por isso, elas são cláusulas *racionais*).

Ao mesmo tempo, nesta réplica de Hobbes aos tolos, aparece uma possível saída do estado de natureza que ele não discute explicitamente, mas que lembra a posição dos Niveladores ou dos Escavadores: os indivíduos não precisam submeter-se a um soberano, mas podem cooperar livremente entre si, como nas alianças acima mencionadas. **De fato, Hobbes exclui tal solução, que ele considera impraticável por três razões**. A livre cooperação pressupõe primeiramente um alto grau de racionalidade entre os indivíduos, enquanto a submissão a um poder absoluto assenta na lógica de medo e esperança que caracteriza o estado de natureza, representando assim a solução de mais fácil realização.

Na ótica de cada um, é preferível ter medo de um indivíduo ou de um grupo só (o Leviatã) sendo, contudo, protegido contra a violência alheia, a ter medo de todos os outros sem ter certeza sobre a sua segurança.

A segunda razão que torna impraticável a livre cooperação é justamente a insegurança. No capítulo XVII, ao falar novamente das alianças (sem, contudo, usar o termo), Hobbes afirma que "a união de um pequeno número de homens" não é capaz "de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem de força suficientemente grande para garantir a vitória". Até no caso dos estados, a extensão não é um critério suficiente, já que é sempre possível ser atacado por um estado maior ou por uma coalizão de estados menores (L XVII, 107 s.). Finalmente, a terceira e mais forte razão que inviabiliza a livre cooperação é a impossibilidade de os homens chegarem espontaneamente a um acordo sobre linhas de conduta. Nas alianças haverá sempre divergências acerca da estratégia a ser adotada, já que os seres humanos possuem sempre opiniões diferentes que não conseguem conciliar sem recorrer a uma autoridade superior. Ainda que eles conseguissem entrar

em acordo sobre quais fins perseguirem juntos, eles discordariam sobre os meios para alcançá-los. E ainda que haja um fim comum a todos, a saber, a paz, eles nunca quererão a *mesma* paz; cada um quererá, antes, realizar sua idéia de paz e de sociedade civil, como observava já Agostinho: "não querem, então, que não haja paz, mas querem a paz que eles querem" (*Cidade de Deus*, XIX, 12). A ser decisiva para Hobbes, portanto, não é a divergência dos interesses particulares, mas a das diversas opiniões. A verdadeira guerra é a **guerra das opiniões** e ela pode ser resolvida somente instituindo um juiz superior cuja decisão seja aceita por todos, não por ser verdadeira em si, mas por convenção e acordo prévio. A tarefa do juiz é, portanto, unicamente a de pôr fim ao conflito em virtude de uma autoridade reconhecida por todas as partes. Esta figura do juiz ou árbitro aparece no capítulo V (L V, 32) e antecipa evidentemente a do soberano que, no Estado, desempenha um papel análogo, tornando-se a fonte de resolução de todos os conflitos ideológicos e até religiosos não enquanto possuidor da verdade, mas simplesmente por ter recebido dos outros a autoridade decisória última. Este último aspecto aponta para o caráter peculiar do contrato social em Hobbes e cabe aprofundá-lo.

2.3.5 O contrato e o surgimento do Leviatã

O contrato de Hobbes não é, com certeza, uma *concessio imperii*, já que aos seus olhos este tipo de contrato só fomentaria a guerra das opiniões e finalmente a guerra civil, ***como aconteceu na Inglaterra***. Isto, porém, não significa que se trate de uma *translatio imperii*, nem de um *pactum subjectionis* (isto é, de um contrato de submissão do povo ao soberano) precedido por um *pactum unionis* (contrato pelo qual uma multidão de indivíduos se une num povo), como será o contrato de Pufendorf ou Locke. No contrato descrito por Hobbes, os homens se empenham antes em reconhecer a um indivíduo ou a um grupo como o(s) autor(es) das suas ações. Trata-se, então, de um **contrato de autorização** – uma figura típica do direito privado (uma espécie de procuração), mas pouco usada nas teorias contratualistas clássicas. Por isso, Hobbes antepõe à descrição do contrato social (efetuada no cap. XVII) um capítulo (o XVI) sobre os conceitos de pessoa, autor e representa-

Hobbes oferece sua interpretação das causas da guerra civil inglesa no livro Behemoth *(1668), no qual ele retoma muitas considerações feitas no* Leviatã. *Sobre o assunto veja-se SOUKI 2008.*

O soberano hobbesiano não é um indivíduo, mas uma pessoa (no sentido jurídico) que representa outrem, neste caso, aqueles que participam do contrato social. Preste atenção à centralidade que Hobbes dá a esse conceito de representação.

ção. Este capítulo (o último da primeira parte que é dedicada à descrição da natureza humana) oferece ao leitor os instrumentos conceituais indispensáveis para entender o contrato social descrito pouco depois.

Em tal contrato, os indivíduos assumem uma obrigação recíproca, empenhando-se primeiramente a renunciar ao uso da violência, isto é, a **renunciar ao seu direito natural** (conforme exige a primeira lei natural), e secundariamente a **reconhecer como expressões da própria vontade as ações e as decisões de uma determinada pessoa** (no sentido jurídico, isto é, independentemente do fato de ser um indivíduo só, como no caso de um monarca, ou um grupo de indivíduos, como no caso de um governo republicano). Esta pessoa é o **soberano**, o qual, portanto, permanece fora do contrato, único indivíduo a manter seu direito natural, isto é, a não renunciar ao uso da violência e ao originário poder ilimitado de fazer qualquer coisa que lhe pareça melhor (veremos o que isso significa).

Hobbes oferece, portanto, uma definição puramente jurídica de soberania, na esteira de Bodin. O soberano é uma ficção jurídica, um sujeito artificial cujas palavras ou ações são consideradas as palavras e ações de um outro (o povo). É uma pessoa no sentido do termo latim *persona*, isto é, uma máscara que representa outrem, no nosso caso, os indivíduos que estipulam o contrato. Uma vez colocada a máscara, o soberano já não ele mesmo, não é aquele indivíduo ou grupo, mas representa o povo, *é* o povo – tanto perante os outros soberanos, quanto perante seus súditos. Tendo recebido esta autoridade de representar a vontade de outrem, o representante obriga com suas palavras e ações o representado, que deve ser considerado o autor de tais palavras e ações. Desta maneira, o

povo permanece *de iure* o **autor** das leis que *de facto* são criadas pelo seu representante, que Hobbes denomina de **ator**. Soberania e representação estão, assim, indissoluvelmente ligadas, até numa democracia direta. Neste caso, os cidadãos são ao mesmo tempo súditos e soberanos, mas as funções permanecem distintas: a assembléia popular representa os cidadãos (e pouco importa se numericamente representante e representado coincidem, do ponto de vista qualitativo a diferença permanece).

Ao mesmo tempo, o ato pelo qual os indivíduos atribuem autoridade representativa ao ator, ao soberano, é um *pactum unionis*, no qual uma multidão se torna um povo justamente através da instituição do seu representante: "Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa" (L XVI, 102). Na visão hobbesiana, então, o povo não é uma entidade pré-política que precede o surgimento do Estado: o social é tornado político, por assim dizer, e qualquer sociedade é considerada como uma união voluntária de indivíduos, não como uma comunidade definida com base em critérios substanciais como o idioma, a história comum etc. Neste sentido, Hobbes assume um individualismo metodológico radical, e isso fez com que vários comentadores o considerassem um pensador liberal. Contudo, se o ponto de partida dele é liberal, as conclusões às quais chega são decididamente antiliberais, já que no Estado-Leviatã os indivíduos não possuem direitos contra o poder absoluto do soberano, que pode até impor-lhes a profissão de uma determinada crença ou de determinadas opiniões (ainda que privadamente eles possam discordar delas).

Finalmente, Hobbes distingue entre um *Estado por instituição* e um *por aquisição*. O primeiro surge pelo contrato, isto é, por uma decisão voluntária dos indivíduos; o segundo é criado através da força. Hobbes concebe que todos os Estados que se deram historicamente foram Estados por aquisição; mas ele vê a única diferença entre eles e um Estado por instituição no fato de que "os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e

O medo é um elemento decisivo no sistema político proposto por Hobbes.

não daquele a quem escolhem, e neste caso submetem-se àquele de quem tem medo. Em ambos os casos fazem-no por medo" (L XX, 126). Nesta leitura, **o medo**, e só ele, é o que induz os indivíduos a submeter-se ao Leviatã e não é importante se se trata do medo dos outros ou de **um outro**. Não faz diferença, portanto, se o Estado surgiu por um contrato voluntário como aquele descrito no capítulo XVII ou pela conquista violenta de um indivíduo ou de um grupo: em ambos os casos o poder do soberano é legitimado pela submissão dos súditos (por medo) e é absoluto. Desta maneira, Hobbes substitui o consenso voluntário baseado na razão típico da tradição contratualista (e, em parte, da exposição dos capítulos precedentes) pelo consenso por medo, que equivale no fundo ao reconhecimento da força superior de um indivíduo ou de um grupo. Assim, seguindo a lógica do seu argumento, o leitor é obrigado a reconhecer legitimação a qualquer poder e a qualquer governo (monárquico ou republicano) capaz de impor-se, independentemente do fato de que ele – tendo a possibilidade de escolher e de criar um Estado por instituição – nunca teria escolhido aquele(s) indivíduo(s) como próprio soberano. Deste modo, a idéia originária da teoria contratualista (a de justificar o poder soberano com base no livre consenso que os súditos concedem com o propósito de garantir seus direitos) é completamente esvaziada.

Permanece a estrutura externa do esquema consenso-contrato-criação do poder soberano, mas é um esquema no qual o consenso é dado por medo, o contrato não é necessário (pode ser substituído pela simples submissão à força superior do conquistador) e o poder soberano é livre de qualquer obrigação formal para com os súditos.

O caráter jurídico do conceito de soberania hobbesiano aponta para algumas dificuldades. O recurso a uma figura do direito privado (a procuração ou autorização) deveria implicar que, como no direito privado, o representante (o outorgado) seja vinculado a determinadas condições (como por ex. a de defender ou promover os interesses do representado ou outorgante): se o representante não salvaguarda ou negligencia os interesses do representado, este último pode revogar a autorização e anular o contrato. Uma auto-

rização ao soberano representaria neste sentido uma *concessio imperii*. Mas para Hobbes tal autorização é ilimitada e incondicionada, dando lugar a um poder literalmente absoluto (isto é, livre de qualquer laço ou condição). A motivação oferecida por Hobbes é de que a guerra das opiniões nunca cessaria se os súditos tivessem a autoridade para avaliar o agir do soberano e retirar sua autorização. Como dissemos antes, ***o soberano permanece fora do contrato*** e, portanto, não renuncia ao seu direito natural. Isso lhe garante um poder ilimitado de fazer tudo o que ele achar melhor para si, mas não necessariamente para os súditos. Para este fim, é necessário que ele disponha da motivação suficiente. Hobbes pensa que o desejo de poder oferece tal motivação e é, ao mesmo tempo, a garantia de que ele não irá abusar do seu poder ilimitado, já que em caso contrário os súditos acabarão se revoltando diretamente (embora eles não possuam o direito de fazer isso) ou se entregando a qualquer outro soberano que tente conquistar o país prometendo ser um governante melhor. **A única limitação ao poder do soberano é, portanto, posta pelo próprio auto-interesse dele**, ainda que Hobbes mencione os deveres do governante perante Deus, que permanece a única instância superior a ele, e perante as leis naturais – deveres cujo cumprimento, contudo, nenhum ser humano pode cobrar dele. O soberano possui, portanto, um interesse "negativo" (o de garantir-se contra a perda do poder) e um "positivo" no bem-estar dos súditos, já que sua força depende da força deles e, inversamente, "é um soberano fraco o que tem súditos fracos" (L XXX, 211). Está no seu interesse não abusar dos recursos e das riquezas dos súditos; ele deve emanar o menor número possível de leis, a fim de garantir aos súditos a liberdade de ação necessária para garantir a paz, evitando, ao mesmo tempo, que ela degenere naquele arbítrio privado que representa o maior risco para a própria paz; finalmente, ele não pode tratar injustamente os súditos, incluídos os mais pobres, já que a plebe é o suporte do Estado, como diz Hobbes na versão latina do *Leviatã*. O soberano possui, portanto, tarefas que vão além da mera proteção da vida, já que ele deve também criar as condições que permitam aos súditos viver uma vida confortável no seio da sociedade; não se trata, contudo, de deveres para com eles, mas somente para com Deus:

O soberano é a máscara, a máscara do povo, por isso não há nada que o limite; ele é o que se apresenta diante do povo.

> "O cargo do soberano [...] consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e da qual tem de prestar conta a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples prevenção, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio" (L XXX, 204).

O poder do soberano é, portanto, absoluto, isto é, ilimitado, mas não arbitrário. Hobbes é um defensor do absolutismo, não do despotismo. Ainda que cada resistência ou crítica do poder seja ilegítima, isso não significa que o soberano pode impunemente tiranizar os súditos, os quais mantêm um grande número de direitos, quando isto não resulte num "perigo ou inconveniente" para o Estado, como vimos. O Estado hobbesiano é um Estado mínimo que se ocupa de regulamentar somente algumas esferas de ação, limitando-se a agir nos âmbitos da legislação, da administração da justiça, da defesa, da educação universitária e do exercício das práticas religiosas. O resto é deixado à liberdade dos súditos, como, por ex., "a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes" (L XXI, 135). É verdade que o soberano mantém poder de vida e de morte sobre os súditos, mas é justamente no caso em que o soberano atente à sua vida (ainda que com base legal e por força de uma sentença justa, como no caso de alguém que foi condenado à morte por homicídio) que o súdito pode revoltar-se. Já que a causa que leva os indivíduos a renunciar ao seu direito natural é o medo da morte, eles recuperam tal direito quando sua vida for ameaçada – até quando a ameaça vier do Estado. Contudo, isso não significa que eles tenham o direito de criticar o soberano. Este, por sua vez, deve "ensinar" aos súditos a respeitar suas decisões, convencendo-os da **justeza** de suas ações e da legitimidade de seu poder (L XXX, 204 ss.) e de que está agindo no interesse deles e não no seu próprio (ibid., 206). O soberano deve, portanto, "tornar evidente a razão pela qual a lei foi feita, e o próprio corpo da lei tão curto, mas em termos tão adequados e significantes quanto possível", para que não nasça uma "luta entre

aqueles que escreveram a lei e aqueles que pleiteiam contra ela" (ibid., 211), ou seja, para evitar a sempre iminente guerra das opiniões. O soberano deve também transformar os ditames da razão em leis positivas, ainda que não seja claro como ele pode impor por lei atitudes como a disponibilidade ao perdão ou à gratidão (esta idéia de que o Estado deva intervir diretamente na moralidade dos cidadãos é, com certeza, um traço antiliberal de Hobbes). Por maior que seja o poder do Leviatã, ele não pode chegar sempre a todo lugar. A sobrevivência do Estado pressupõe uma certa moralidade dos súditos, isto é, que eles adquiram as virtudes e evitem os vícios que são objeto das "leis naturais".

Chama a atenção o fato de que o capitulo XXX, dedicado às tarefas do soberano, se ocupe quase exclusivamente com a tarefa de educar o povo, isto é, de ensinar aos cidadãos quais são as doutrinas favoráveis ao Estado e, portanto, ao seu bem-estar. Somente do sucesso desta atividade pedagógico-política se deve esperar a eliminação completa (ou quase) das causas profundas da guerra das opiniões, a qual é provocada pela ambição e maldade de indivíduos isolados (interessantemente, ao fazer o elenco dos grupos humanos que mais são perigosos deste ponto de vista, Hobbes faz a lista dos principais adversários do rei na Inglaterra, começando pelos sectários e fanáticos religiosos e chegando aos burgueses habitantes das cidades e desejosos de poder político), mas também pela ignorância política da multidão, que se inclina facilmente a seguir tais indivíduos. Por outro lado, Hobbes nutre uma grande confiança no povo (entendido como plebe), contrariamente à quase totalidade dos pensadores políticos modernos, e considera mais perigosa a ambição e soberba dos ricos e dos eruditos:

> "os homens poderosos dificilmente digerem algo que estabeleça um poder para refrear suas paixões, e os homens sábios algo que descubra os seus erros, e que portanto diminua sua autoridade; ao passo que o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir" (L XXX, 205).

Tarefa do soberano é, portanto, em primeiro lugar impedir a difusão de doutrinas "falsas", isto é, sediciosas, que ponham em dis-

cussão o poder estatal e a ação do soberano. Em segundo lugar, ele deve repetir incansavelmente as doutrinas "verdadeiras" (isto é, favoráveis ao Estado), já que uma doutrina, se for repetida com bastante freqüência e autoridade, acaba por ser aceita como verdadeira. O que Hobbes propõe no capítulo XXX é um verdadeiro catecismo político na forma de sugestões ao soberano (ibid., 206 ss.). Os artigos de tal catecismo são dez, correspondentemente aos mandamentos bíblicos, e são os seguintes (lembrando que a Igreja anglicana utiliza uma versão do Decálogo levemente diferente daquela católica):

1. **Bíblia**: Não terás outros deuses além de mim.

   Hobbes: Proibição de comparar o próprio sistema político com o dos vizinhos.

2. **Bíblia**: Não farás para ti imagem [...] não te inclinarás diante dela nem a servirás.

   Hobbes: Proibição de tributar honras excessivas a indivíduos ou grupos e de equipará-los ao soberano.

3. **Bíblia**: Não tomarás o nome do senhor teu Deus em vão.

   Hobbes: Proibição de críticas ao soberano.

4. **Bíblia**: Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo.

   Hobbes: Obrigação de participar em assembléias nas quais os súditos, "depois das orações e das ações de graças a Deus, o Soberano dos Soberanos", possam "ouvir falar nos seus deveres para que as leis positivas [...] sejam lidas e expostas" (ibid., 207). Em suma, obrigação de participar em aulas de catecismo político.

5. **Bíblia**: Honra a teu pai e a tua mãe.

   Hobbes: Obrigação de ser grato aos pais, já que cada um lhes deve a primeira educação e, portanto, eles são responsáveis pelo que as crianças aprendem a obedecer (do ponto de vista político, a família é simplesmente o lugar em que se criam os futuros súditos).

6. **Bíblia**: Não matarás.

   Hobbes: Proibição de tirar dos outros "sua vida e membros"; proibição da vingança pessoal.

7. **Bíblia**: Não adulterarás.

   Hobbes: Proibição de violar a "honra conjugal".

8. **Bíblia**: Não furtarás.

   Hobbes: Proibição da rapina violenta e da subtração fraudulenta dos bens alheios.

9. **Bíblia**: Não dirás falso testemunho contra teu próximo.

   Hobbes: Proibição da corrupção dos juízes e das testemunhas.

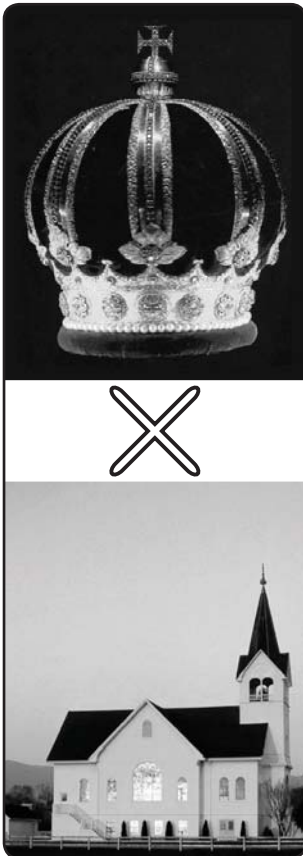
10. **Bíblia**: Não cobiçarás [...] coisa alguma do teu próximo.

    Hobbes: Proibição de planejar atos injustos ou de ter a intenção de praticá-los (a injustiça "consiste tanto na depravação da vontade como na irregularidade do ato").

Os ***dez mandamentos proclamados em nome do "deus mortal" Leviatã*** devem ser difundidos pelos padres e pelos eruditos, que "tiram seu conhecimento das Universidades e das Escolas de leis, ou de livros que foram publicados por homens eminentes dessas Universidades e Escolas" (ibid., 208). Para educar o povo é necessário, portanto, controlar a universidade e os institutos de instrução superior; só assim se terá certeza de que não serão ensinadas ali aquelas doutrinas que põem em risco a estabilidade do Estado.

Hobbes busca com estes dez mandamentos estabelecer como o Deus Leviatã deve ser obedecido. Já um meio para que essa obediência se instaure está no controle da educação e da cultura: não é permitido ensinar ou propagar idéias que vão contra esses dez mandamentos de obediência ao Leviatã, pelo contrário, a educação e a cultura devem incentivar o exercício dos mesmos.

2.3.6 A religião como *instrumentum regni*

No *Leviatã*, a religião recebe uma atenção maior do que a teoria do Estado do ponto de vista quantitativo, já que Hobbes lhe dedica duas das quatro seções do livro. Isso não nos deveria admirar se considerarmos as condições históricas nas quais a obra foi escrita e a circunstância de que uma das razões que levaram Hobbes a escrevê-la foi justamente a intenção de tomar posição na polêmica que contraponha na Inglaterra o Estado (a coroa) e as igrejas (particularmente as seitas puritanas). Foram as posições de Hobbes sobre este assunto que suscitaram as iras dos eclesiásticos reunidos na corte do exilado Carlos II – iras que obrigaram Hobbes a fugir de Paris e a voltar para Londres. Após a restauração da monarquia,

A não submissão do Estado à Igreja é um ponto comum entre os contratualistas. O contratualista Hobbes também sofreu represálias por parte da igreja anglicana por pensar assim.

Hobbes foi acusado várias vezes de heresia (um crime punido com a morte), mas seus protetores conseguiram sempre subtraí-lo à perseguição de seus inimigos. Mas o que havia (e há) de tão herético e perigoso na posição de Hobbes sobre a religião?

Para ele, a religião é um *instrumentum regni*, um instrumento de poder – exatamente como para Maquiavel e muitos outros pensadores. Na primeira parte do *Leviatã* (a parte dedicada à descrição da natureza humana), Hobbes fala da religião como fenômeno antropológico (no capítulo XII). Diferentemente dos outros animais, os homens possuem curiosidade, isto é, procuram sempre as causas dos acontecimentos e desenvolvem a capacidade de refletir sobre o seu futuro. Destas duas faculdades nasce a ansiedade, pois inevitavelmente eles começam a preocupar-se em relação a este futuro. Já que tal ansiedade não nasce de um objeto visível, os homens chegam a atribuir sua fortuna ou seu azar a uma potência invisível: a divindade. Os deuses são criados, então, pelo medo humano (L XII, 70). Logo que foram instituídas as religiões, houve quem pensou servir-se delas para seus fins pessoais (isto é, para aumentar seu poder, obviamente). Alguns deles agiram "sob o mando e a direção de Deus", como Abrão e Moisés, outros, pelo contrário, "segundo sua própria invenção", e tais foram segundo Hobbes (que segue aqui Maquiavel) "todos os fundadores de Estados e legisladores dos gentios". Todos – seguissem ou não as ordens de Deus – tinham "o objetivo de fazer os que neles confiavam tender mais para a obediência, as leis, a paz, a caridade e a sociedade civil" (ibid., 71 s.). Por isso, eles sempre se preocuparam em incutir nas mentes de seus seguidores "a crença que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes da sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus" e também em "fazer acreditar que aos deuses desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis". Finalmente, sempre tentaram "prescrever cerimônias, suplicações, sacrifícios e festivais, os quais se deviam acreditar capazes de aplacar a ira dos deuses" (ibid., 74). Abrão, Moisés e os outros que agiram sob o mando de Deus não se comportaram diversamente, ainda que – acrescenta prudentemente Hobbes – as leis que eles proclamaram correspondiam *deveras* aos preceitos de Deus e se

podia *deveras* ganhar o seu favor com ritos e cerimônias. Leitores não particularmente benévolos (como os adversários de Hobbes) viram nesta concepção uma posição de heresia (quando não de ateísmo) mal disfarçada.

Um escândalo ainda maior foi provocado pela posição defendida no capítulo XXXI (o último da seção dedicada ao Estado) e no XLIII. Inicialmente, Hobbes retoma a posição tradicional de muitos pensadores cristãos pela qual os súditos estão liberados do dever de obediência quando os mandamentos do soberano contradigam a lei divina (L XXXI, 215). Em seguida, porém, ele enfraquece esta posição ao oferecer dela uma versão que fez cair sobre ele os furores do clero inglês de qualquer grau, ordem e confissão. Eis o argumento hobbesiano: os homens estão sempre submetidos ao poder divino, já que Deus é onipotente. Portanto, ele reina sobre todos os homens, mas somente num sentido metafórico, "pois só governa propriamente quem governa seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem, e com a ameaça de punição àqueles que não lhe obedecem" (ibid.). Portanto, o reino de Deus propriamente dito se limita àqueles que acreditam na sua existência, já que somente estes são capazes de entender seus mandamentos, contrariamente ao que acontece com as coisas, os seres vivos irracionais e os ateus (os quais, por isso, devem ser considerados inimigos não somente de Deus, mas também do Estado e da paz e, portanto, condenados à morte).

Deus reina por meio de palavras, como qualquer soberano; há, contudo, três tipos de palavra divina: a primeira é a que se manifesta nas leis naturais dos capítulos XIV e XV e é reconhecida pela reta razão; a segunda se manifesta na religião positiva, é percebida por um sentimento sobrenatural, mas é deixada de lado por Hobbes já que nenhuma lei geral foi proclamada através dela; a terceira é anunciada pelos profetas e exige, portanto, a fé neles. Podemos, então, atribuir a Deus um dúplice reino: no natural ele governa por meio da razão natural sobre aquela parte da humanidade que reconhece sua providência; no profético ele governa através de leis positivas sobre o povo judaico (L XXXI, 216).

Desta maneira, **Hobbes acaba por equiparar a legislação divina com a natural conhecida através da reta razão**: as leis divinas

e os ditames da razão são a mesma coisa. Elas dizem respeito em primeiro lugar "aos deveres naturais de cada homem para com os outros", expostos nos capítulos XIV e XV. Em segundo lugar, há os preceitos "referentes à honra e ao culto da divina majestade" e que "são ditados aos homens apenas por sua razão natural, sem outra palavra de Deus" (ibid., 217). Também neste caso Hobbes se serve primeiramente de conceitos tradicionais para em seguida atribuir-lhes um sentido oposto após uma rigorosa análise conceitual. Para obter o favor de Deus, os homens o louvam e exaltam sua potência. Porém, na realidade, a atribuição a Deus de qualquer predicado positivo (com exceção do da existência: ibid., 219) deve ser considerada simplesmente como uma expressão da nossa admiração por ele, já que do ponto de vista da nossa razão não podemos ter nenhum conhecimento positivo da natureza dele (ibid.). Portanto, qualquer discussão concernente a atributos divinos representa na realidade uma ofensa e uma falta de estima para com ele (ibid., 220). Ora, se não podemos afirmar nada sobre Deus (além do fato de ele existir), tampouco podemos atribuir-lhe uma vontade. Isso torna absurdo rezar na tentativa de influenciar a vontade divina. O maior dos cultos que podemos tributar a Deus é, portanto, "a obediência às suas leis (isto é, neste caso, às leis de natureza)" (ibid., 221), já que somente neste caso iremos além do simples reconhecimento verbal da sua autoridade. Não é por acaso que no capítulo XLIII Hobbes afirma que, para entrar no Reino dos Céus, é preciso observar somente duas condições: a fé em Cristo e a obediência às leis (L XLIII, 345). Contudo, já que a primeira é "interior e invisível" (ibid., 354), ele se concentra na segunda, que é a que o interessa de verdade.

Vimos que as leis divinas são iguais às leis naturais. Aquela que agora é a mais importante lei natural (mas que na exposição dos capítulos XIV e XV não tinha uma posição tão central e era a terceira) é assim reformulada por Hobbes: "não devemos violar a nossa fé"; trata-se, então, da "ordem para obedecer aos nossos soberanos civis" (ibid., 346). A obediência "a todas as leis civis, nas quais estão também contidas todas as leis de natureza, isto é, todas as leis de Deus" (ibid., 353), é, portanto, suficiente para a salvação da alma junto com a fé (invisível e interior) em Cristo. Aos poucos, Hobbes chega, em suma, a afirmar que os mandamentos do soberano, que tomam a

forma de leis civis, são mandamentos divinos e devem ser obedecidos como tais: quem desobedece ao soberano, desobedece a Deus e coloca em risco a salvação da sua alma. Aplicando coerentemente a noção de religião como *instrumentum regni*, Hobbes atribui assim ao soberano um *status* quase divino aos olhos dos súditos. Estes últimos devem ser motivados a obedecer às leis civis apontando não somente para o pacto originário ou para a ameaça da punição jurídica, mas também para a ira divina que cairia sobre eles se desobedecessem.

A religião é, portanto, primariamente religião de Estado, e o soberano, como "pastor supremo", decide também sobre questões relativas ao culto e às formas de adoração de Deus. Ela é um instrumento fundamental para controlar as opiniões dos súditos e garantir sua obediência.

Não é por acaso que o gigante representado no célebre frontispício do *Leviatã* (reproduzido na capa deste livro), e que representa o Estado, segura nas mãos os símbolos do poder temporal (a espada) e do espiritual (o báculo). O soberano compele os súditos a obedecer servindo-se de ambos, ameaçando punir a desobediência com punições mundanas (através dos tribunais) e celestes (através da justiça divina).

2.4 Althusius e Spinoza: O poder como soma de poderes

Sobre Althusius ver DUSO 2005.

Johannes Althusius (1557-1638) é mais um exemplo de erudito que se tornou homem político ativo, já que foi prefeito por mais de trinta anos da cidade alemã de Emden, a qual na primeira metade do século XVII adquiriu independência política (de fato, se não de direito) dos seus senhores, os Condes da Frísia Oriental. A vizinhança com os Países Baixos e a forte presença calvinista na cidade fizeram dela uma espécie de enclave holandês no Império alemão. Althusius, célebre jurista da época, escreveu uma obra que teve grande importância na Alemanha e é considerada um dos primeiros textos teóricos do moderno federalismo: a Política metodicamente apresentada, de 1603 (ALTHUSIUS 2003).

Althusius não compartilha o individualismo metodológico de muitos teóricos. A comunidade política é formada pela união não de indivíduos, mas de *famílias*, que representam a unidade social básica. Os chefes de família podem juntar-se em "*colégios*", associações com finalidades privadas (corporações etc.), mas ainda não se trata de "corpos" políticos.

Somente quando famílias e associações privadas se juntam para garantir sua segurança e para cooperar para a utilidade e o bem-estar recíprocos surge a comunidade política propriamente dita, que possui três características: a existência do direito (cidadania), a administração da coisa pública e a presença de uma constituição.

Ela implica, portanto, a existência de um governo, isto é, a distinção entre governantes e governados. Os primeiros recebem seu cargo com a finalidade de ocupar-se da segurança e da utilidade dos segundos e cumprem sua tarefa por meio de leis, mas também por meio da educação dos cidadãos. Todas as comunidades políticas apresentam a mesma estrutura e em todas o poder dos governantes é exercido pelas finalidades mencionadas e nos limites das leis que garantem aos cidadãos suas liberdades.

A primeira forma de comunidade política é a *cidade*, que representa a união mais básica de famílias e "colégios". Trata-se, portanto, de uma associação de associações particulares. Ela possui **leis fixas** e um governo nomeado pela comunidade dos cidadãos que regulamenta os negócios da comunidade mesma, exercendo seu poder sobre os indivíduos, mas não sobre o coletivo dos cidadãos, que permanece a **fonte de toda autoridade**. A união de várias cidades dá lugar à segunda forma de associação política: a *província*, cujo governo é atribuído a um governador (escolhido – curiosamente – pelo poder central do Estado e não eleito como os prefeitos das cidades), que em casos de questões como a imposição de impostos, a publicação de novas leis etc., deve encontrar o consenso dos representantes das classes (aristocratas, cidadãos, camponeses). A união de mais províncias dá lugar, finalmente, ao *Estado* propriamente dito. Althusius não aceita a tradicional distinção entre monarquia e república, já que o "proprietário" do Estado é sempre o povo,

enquanto o monarca se limita a administrá-lo **para e em nome do povo**. Se ele não cumprir suas tarefas de maneira satisfatória ele pode ser privado da autoridade, removido e exilado. O nosso autor não se cansa de repetir que o povo vem antes dos governantes, é mais importante do que eles e lhes é superior. Em primeiro lugar, o povo forma suas associações e cria o direito: em seguida, pela dificuldade de administrar ele próprio tal direito, atribui esta tarefa a governantes por ele escolhidos. A fim de evitar abusos de poder, Althusius prevê que o *magistrado supremo* (o príncipe ou rei) não governe sozinho, mas com a ajuda de um colégio de *éforos* que representam a comunidade política na sua integridade e cuja tarefa é a de eleger o magistrado supremo e, sobretudo, de controlar a ação dele (privando-o eventualmente do poder). Eles são, portanto, os zeladores da liberdade dos cidadãos.

O sistema político construído por Althusius, o qual pensava na constituição do Sacro Império Romano-Germânico (no qual o imperador era eleito por um colégio de príncipes-eleitores) é interessante porque representa um **modelo de federalismo puro**, em que o Estado central se forma pela união de poderes locais que são em si independentes e auto-suficientes. A legitimidade do poder central vem, então, de baixo, mas não dos indivíduos, antes de associações privadas ou públicas. E o próprio poder central resulta da soma dos poderes locais, assim como, em geral, o poder da comunidade resulta da soma dos poderes dos associados (famílias e colégios).

Uma visão análoga encontra-se no pensamento político de ***Baruch Spinoza*** (1632-1677), filósofo holandês originário de uma família **sefardita** que fugira de Portugal pelas perseguições religiosas antijudaicas. Também para Spinoza o poder do Estado (para o qual ele usa a palavra latina *imperium*) deriva da somatória de poderes, mas para ele se trata dos poderes individuais. Esta posição é defendida por ele em ambas as suas ***obras políticas principais***: o *Tratado teológico-político* (1670) e o *Tratado político*, escrito logo antes de sua morte em 1675-76 e inacabado.

O tema central do *Tratado teológico-político* é o da liberdade do indivíduo, particularmente, da **liberdade de opinião** contra o Estado e contra as Igrejas. O grande alvo polêmico do nosso autor é a intolerância religiosa (da qual ele foi vítima, sendo expulso da

Sefardita é o termo usado para referir-se aos descendentes de judeus originários de Portugal e Espanha. A palavra tem origem na denominação hebraica para designar a Península Ibérica (Sefarad ספרד).

Sobre a política em Spinoza ver CHAUÍ 2003 e NEGRI 2003.

comunidade judaica de Amsterdã pelas suas idéias consideradas heréticas e vendo seus livros condenados publicamente pelas autoridades públicas e pelas igrejas de qualquer confissão pela mesma razão). Spinoza reivindica a liberdade dos filósofos contra a arrogância dos teólogos e das autoridades religiosas que condenam a razão e a desprezam em nome da "luz supranatural", negando que o homem possa alcançar a virtude por outro caminho que não seja o de aderir às interpretações da Escritura oferecidas por eles. Nos primeiros doze capítulos do livro, Spinoza defende a tese de que o conteúdo moral da Bíblia corresponde aos ditames morais da razão e afirma que tudo o que ela faz é ensinar a obediência a tais ditames, que se reduzem às noções de justiça e de amor ao próximo (***TTP*, 288**).

O Tratado teológico-político *será citado assim: TTP (= Tratado teológico-político), número árabe (= página de SPINOZA 2003).*

Para Spinoza, *direito e potência* coincidem: "o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência" (TTP, 234 s.). Portanto, o direito natural de cada um, entendido na esteira de Hobbes como o direito de fazer tudo o que for necessário para a sobrevivência, é determinado "não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência" (TTP, 235) e a cada um é licito cobiçar e obter o que ele quiser ("seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces") e considerar "como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento" (TTP, 236). Contudo, "não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo" (ibid.). Para **viver em segurança**, então, os homens se unem, de tal modo que "o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e se é determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto". Os direitos (e as potências) de todos os indivíduos se juntam, portanto, no direito (e na potência) do Estado. Isto se torna possível porque os homens concordam em regulamentar tudo "pelos ditames da razão" (TTP, 237), o que leva os indivíduos a concluir entre eles que este pacto há

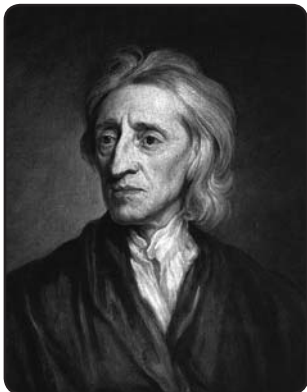
Foto de uma das manifestações contra a ditadura militar instaurada no Brasil em 1964. Esta manifestação foi contra a prisão do repórter Humberto Kinjo, opositor a esse sistema político, que ocorreu em agosto de 1964 em São Paulo. Por esta foto e inúmeras testemunhas literárias que tratam desse período histórico podemos visualizar que para esses manifestantes a segurança não existia nesse momento histórico de nosso país. Continuemos, portanto, a acompanhar o que o nosso filósofo Baruch Spinoza considera como necessário para que a segurança social exista.

duas paixões: a **esperança** de um bem maior do que aquele que já possuem e o **medo** de um dano maior. O pacto recebe força, então, da utilidade que ele possui para os indivíduos.

O direito da sociedade assim constituída se chama **democracia**, "a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder" (TTP, 240). O poder supremo que se origina, isto é, o poder soberano do Estado, não está vinculado por nenhuma lei e todos devem obedecer-lhe, já que ele representa o mal menor em relação ao estado de insegurança antecedente ao pacto. No fundo, como Spinoza admite, a diferença entre o escravo e o súdito do poder supremo está no motivo da obediência: o primeiro é obrigado a obedecer, o segundo se submete voluntariamente à lei pensando no próprio útil (TTP, 241). Contudo, já que o poder supremo é formado pelo povo na sua inteireza, é muito difícil que ele acabe impondo coisas absurdas ou contrárias ao bem comum – e nisso reside a superioridade da democracia sobre as outras formas de governo. Além disso, ninguém renuncia completamente ao próprio direito, de tal modo que há muitas coisas que não dependem "das decisões de ninguém a não ser ele próprio" (TTP, 251). A decisão de obedecer ao poder supremo depende, em última instância, da vontade dos súditos. A verdadeira obediência diz respeito não tanto à ação exterior como a uma ação interior da vontade. Portanto, "o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos" (TTP, 252) – e isso, novamente, se dá em máximo grau na democracia. Os súditos, porém, têm – como todos os homens – a tendência a "fugir ao trabalho e procurar o prazer". A **multidão** (termo que Spinoza não usa em sentido negativo, mas para indicar o conjunto dos cidadãos, como a salientar que eles permanecem indivíduos) possui uma índole mutável e se deixa governar pelas paixões, não pela razão: "cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver [...]; despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja [...] deseja o mal a outrem e sente prazer nisso" (TTP, 253). Daí a importância da religião como instrumento para preparar os homens à *obediência* e para ensinar-lhes a praticar a *justiça* e a *caridade* (TTP, 288 e 292). Isso não significa que o poder

supremo deva "fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos" programados para obedecer; pelo contrário, o fim do Estado é fazer com que a mente e o corpo dos indivíduos "exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade" (TTP, 302).

Partindo de pressupostos que se aproximam muito dos de Hobbes, Spinoza chega, então, a conclusões muito diferentes das do filosofo inglês. O medo como motivo principal que leva ao pacto social é acompanhado da esperança, e os indivíduos não renunciam completamente ao seu direito natural, antes: juntam-no com o dos outros para dar vida a uma potência maior, a multidão. Eles se submetem ao poder supremo, mas – na democracia – participam dele, ficando assim garantidos contra possíveis abusos. Finalmente, no Estado eles encontram as condições para exercer sua liberdade de mente e de corpo. Deste ponto de vista, Spinoza pode ser considerado um representante da posição radical-democrática, ainda que ele assuma como critério de legitimação o consentimento individual e veja na garantia da liberdade individual o fim do Estado.

2.5 Locke e os fundamentos teóricos do Estado liberal

Sobre Locke veja-se em português: BOBBIO 1998, NODARI 1999 e QUIRINO e SADEK 2003.

A trajetória biográfica de ***John Locke*** (1632-1704) lembra a de Hobbes. Depois dos seus estudos, no curso dos quais estabeleceu laços de amizade com vários cientistas célebres da sua época, passou às dependências de uma rica e influente família nobre (mas como médico, não como preceptor), a do conde de Shaftesbury. Freqüentando os círculos intelectuais e políticos de Londres, Locke passa a ocupar-se mais ativamente de filosofia (seu célebre *Ensaio sobre o entendimento humano*, obra-prima do empirismo moderno) e política. Quando seu protetor teve que deixar a Inglaterra por ter-se oposto à política autoritária de Carlos II (o filho do rei justiçado que tinha assumido o reinado depois do fim da efêmera experiência republicana), também Locke fugiu do país, refugiando-se

na tolerante Holanda. Quando em 1688 Carlos II foi obrigado a abdicar da coroa em prol do príncipe holandês Guilherme de Orange (acontecimento que é conhecido como a Revolução Gloriosa), Locke voltou à Inglaterra como membro do partido vencedor, o dos defensores de uma monarquia constitucional e limitada pelo poder do Parlamento. Entre 1689 e 1690 Locke publicou suas maiores obras políticas: a *Carta sobre a Tolerância* (na qual defende a liberdade religiosa e a neutralidade do Estado em questões religiosas), o *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil* (no qual polemiza com Robert Filmer, defensor de um modelo de monarquia absoluta e paternalista e da origem divina do poder real) e o ***Segundo Tratado sobre o Governo Civil***, no qual ele expõe sua teoria política (o livro saiu anônimo em 1690 e Locke, lembrado das perseguições passadas e receoso de novas, sempre negou sua autoria). É deste livro que nos ocuparemos brevemente aqui.

Do Segundo Tratado *de Locke também existem várias edições em português. Aqui será usado LOCKE 1988. Em parênteses, apósa sigla TG =* Tratado sobre o Governo, *seguirá o número do parágrafo e o número de página da tradução em questão.*

2.5.1 Do estado de natureza ao governo civil

O ponto de partida da reflexão lockiana é o **estado de natureza**, objeto do II capítulo. Tal estado se caracteriza pelo fato de que nele os homens possuem uma "perfeita **liberdade**" para regular suas ações e dispor de seus bens "conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem" (TG 4, 35). Trata-se de um estado de **igualdade**, como aquele descrito por Hobbes. Contudo, Locke retoma em parte a visão tradicional jusnaturalista da **lei de natureza**: tal lei não é inscrita no coração dos homens, como achavam alguns teóricos jusnaturalistas, mas é inata enquanto pode ser conhecida pela razão. Tal lei obriga todos e ensina a todos (bastando fazerem uso da sua razão) que "nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses" (TG 6, 36). O estado de natureza, portanto, ainda que seja um estado de liberdade, não é um estado de arbítrio. Neste estado, os indivíduos possuem já direitos e existe a justiça – na forma da lei de natureza –, a ponto de que "qualquer um tem o direito de castigar os transgressores desta lei" (TG 7, 36). O próprio Locke menciona uma possível objeção, a saber, a de que não é razoável

Perceba as diferenças entre Locke e Hobbes quanto à concepção deste do estado de natureza e o contrato social – diferenças que levam um a defender o absolutismo e o outro a defender o governo moderado.

que os homens sejam juízes nos seus próprios casos e que "o governo civil é o remédio acertado para os inconvenientes do estado de natureza". Contudo, Locke contesta que isto seja verdadeiro sempre e afirma que não vale na monarquia absoluta, na qual um homem só, "governando uma multidão, tem a liberdade de ser juiz no seu próprio caso, podendo fazer aos súditos tudo quanto lhe aprouver, sem que alguém tenha a liberdade de formular perguntas". Neste caso é muito melhor permanecer "no estado de natureza, no qual os homens não estão obrigados a submeter-se à vontade injusta de outrem" (TG 13, 38). É evidente aqui a polêmica contra Hobbes e os outros defensores do poder absoluto do soberano e, portanto, a defesa de um modelo de "governo civil" (isto é, de Estado) no qual o poder é sujeito ao controle dos que lhe estão submetidos. A saída do estado de natureza e o conseqüente ingresso num estado civil acontecem, então, somente porque os homens esperam disso a salvaguarda dos seus direitos naturais e não a perda completa da sua liberdade.

Ao entrar em sociedade, o indivíduo "entrega" ao Estado somente uma parte da sua liberdade natural, que consiste "em estar livre de qualquer poder superior na Terra [...], tendo somente a lei da natureza como regra". Ele renuncia a tal liberdade somente mediante o pacto de que as leis civis sejam promulgadas por um poder legislativo que se ocupe de assegurar seus direitos:

> "a liberdade dos homens sob governo importa em ter regra permanente pela qual viva, comum a todos os membros dessa sociedade e feita pelo poder legislativo nela erigido: liberdade de seguir a minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve, não ficando sujeita à vontade inconstante, incerta e arbitrária de qualquer homem" (TG 22, 43).

Evidente a polêmica contra os defensores da monarquia absoluta (como o mencionado Filmer), mas também contra Hobbes, segundo o qual qualquer forma de governo seria melhor do que permanecer no estado de natureza. As premissas de Locke são, então, bem diferentes daquelas do autor do *Leviatã*: o estado de natureza não é necessariamente um **estado de guerra**, já que é pensável que os homens vivem "juntos conforme a razão, sem um ser superior

comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles" (TG 19, 41). O estado de guerra se dá somente quando alguns começam a exercer a força sem ter o direito de fazê-lo (como, pelo contrário, no caso de quem defenda a si mesmo e sua propriedade). A guerra entre os homens representa, portanto, um elemento não originário; ora, tal estado "uma vez começado continua" e leva à necessidade de criar um juiz comum que possua a autoridade para julgar sobre os conflitos. Tal juiz, como em Hobbes, é o soberano. Contudo, o seu poder não é ilimitado, pois isso significaria escravidão, para Locke, e escravidão significaria um estado de guerra continuado entre o senhor e os escravos (TG 24, 43). É, portanto, necessário criar um poder limitado e funcional ao propósito pelo qual os indivíduos saem do estado de natureza (quando ele se transforma num estado de guerra), isto é, assegurar seus direitos.

A fim de explicar tais direitos, Locke inclui um longo capítulo, o V, sob o título "Da propriedade". Com o termo **propriedade**, ele entende não somente os bens possuídos por um indivíduo, mas também sua vida e sua liberdade, como ele explicará sucessivamente (TG 86, 66). Neste capítulo, um dos mais debatidos entre os comentadores, ele avança uma teoria da propriedade que diz respeito à posse da terra. A terra "e tudo quanto ela contém" foram concedidos por Deus "ao homem para sustento e conforto da existência" e ninguém possui originariamente um ***domínio privado*** sobre os frutos da terra (incluídos os animais), excluindo o resto da humanidade (TG 26, 45). Contudo, "deve haver *necessariamente* meio de apropriá-los de certa maneira antes de serem utilizados ou de se tornarem de qualquer modo benéficos a qualquer indivíduo em particular" (ibid., grifo meu). Na realidade, não parece tão evidente a necessidade de que os homens se apropriem da terra e de seus frutos como indivíduos e não como comunidade. A coisa fica mais clara se considerarmos a justificativa oferecida por Locke para o surgimento da propriedade privada. Segundo nosso autor, **"cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa" (e somente ele tem direito a ela)**; ora, podemos dizer que "o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos" são dele, já que tem a ver com sua pessoa. Quando ele retira uma coisa do estado em que a natureza a produziu (por ex., quando colhe uma fruta ou

Em duas das edições brasileiras por mim consultadas (Pensadores, Martins Claret) falta, curiosamente, esta sentença relativa à ausência de propriedade privada originária.

caça um animal), ele mistura a esta coisa algo que pertence a ele, a saber, seu **trabalho**; portanto, ele torna tal coisa sua propriedade e a exclui do direito comum de outros homens. O fundamento da propriedade privada de coisas naturais é, então, o trabalho pelo qual o indivíduo se apropriou de tais coisas. Isto vale tanto para a colheita de frutas e a caça de animais como para o cultivo da terra: "a extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade" (TG 32, 47). O trabalho dá a um homem o direito de considerar-se proprietário seja da terra em questão, seja dos frutos dela. Ora, no estado de natureza há um limite a este direito de propriedade baseado no trabalho individual: o indivíduo pode reclamar a propriedade de tanto quanto ele "pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que se estrague [...]; o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe" e pertence a outros (TG 31, 47). Considerado que nesta fase da história humana há poucos homens e a terra é ampla, não há lugar "para controvérsias ou lutas relativamente à propriedade assim estabelecida" (ibid.); ao cercar um pedaço de terreno, um indivíduo não reduziu por isso a terra disponível para os outros, já que havia bastante para que todos pudessem satisfazer suas necessidades (TG 33, 47). Fica evidente, portanto, que Locke está argumentando a partir da perspectiva de uma reconstrução histórica, ainda que não estritamente cronológica: o estado de natureza em questão parece ser um estado que, pelo menos numa certa época da história do gênero humano, se deu de fato, "nos primeiros tempos do mundo" (TG 36, 48), contrariamente àquele pensado por Hobbes, que é fruto de um experimento mental. Isto não significa que hoje a lei da propriedade pela qual cada homem tem o direito de reclamar para si tanto quanto possa utilizar não tenha valor, pois ainda hoje "existe terra bastante para o dobro dos habitantes" (ibid.), sem contar que a terra cultivada produz muito mais do que a terra deixada sem cultivo, a ponto de que "aquele que cerca um pedaço de terra e tem maior volume de conveniências da vida retirado de dez acres do que poderia ter de cem abandonados à natureza pode dizer-se verdadeiramente que dá noventa acres aos homens" (TG 37, 49). Contudo, aconteceu algo que tornou tal lei obsoleta e permitiu a acumulação de propriedade além das necessidades: a invenção do **dinheiro**.

O cultivo de terra, como vimos, permitiu aumentar a sua produtividade e, portanto, cada agricultor produzia mais bens do que conseguiria consumir para sua sobrevivência. Isto levou à criação de uma economia de mercado, na qual os produtores trocam os frutos de seu trabalho, e ao surgimento do dinheiro como um equivalente universal que permite a permuta sem que haja uma troca direta dos produtos e, ao mesmo tempo, a acumulação de um bem não perecível (TG 47, 53). A partir deste momento, foi possível acumular grandes riquezas e a propriedade deixou de ser regulamentada pela lei acima mencionada. Segundo Locke, para que um sistema econômico baseado no dinheiro possa funcionar, não é necessário ter um poder central ou governo civil que garanta o valor da moeda: "os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posses particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro" (TG 50, 53). Este é talvez o ponto mais problemático da teoria lockiana da propriedade, já que parece praticamente impossível que os indivíduos concordem espontaneamente e até tacitamente sobre o valor do dinheiro – pelo menos, não a longo prazo.

Contudo, não é para garantir o valor da moeda que os indivíduos resolvem criar o Estado, mas para instituir uma autoridade capaz de julgar sobre eles sem cometer uma violência indevida (como acontece quando o estado de natureza se transforma num estado de guerra).

2.5.2 Divisão dos poderes e governo limitado

Antes de ocupar-se do surgimento da sociedade civil ou política, Locke dedica um capítulo, o VI, ao poder pátrio, isto é, ao poder dos pais e das mães sobre os filhos (que é o único poder natural). Neste capítulo encontramos uma notável definição de **lei**: "a lei, no seu verdadeiro significado, é não só a limitação, mas a direção de um agente livre e inteligente para o seu próprio interesse e não prescreve mais do que importa no bem geral dos que estão sob essa lei". Se tais indivíduos "pudessem ser mais felizes sem ela, a lei,

por inútil, se desvaneceria por si própria [...]. De sorte que, apesar do possível equívoco, o objetivo da lei não consiste em abolir ou restringir, mas em preservar e ampliar a liberdade [...]. **Onde não há lei, não há liberdade**" (TG 57, 56). A verdadeira liberdade é a liberdade da violência alheia e pode dar-se somente onde há a lei que garante o indivíduo contra tal violência. Locke insiste sobre a diferença entre licença (isto é, a liberdade entendida erroneamente como a capacidade de "qualquer um fazer o que bem lhe apraz") e liberdade verdadeira, que é a "de dispor e ordenar, conforme lhe apraz, a própria pessoa, as ações, as posses e toda a sua propriedade, dentro da sanção das leis sob as quais vive, sem ficar sujeito à vontade arbitrária de outrem" (ibid.). Esta definição é fundamental porque elimina a contraposição entre liberdade e lei que ainda era presente na visão mecanicista de Hobbes, que via na segunda o limite posto pelo soberano ao arbítrio individual. Tal arbítrio não é verdadeira liberdade, segundo Locke, já que ele só é possível numa constelação na qual o indivíduo subjaz continuamente à ameaça da violência de outrem. A condição para que o indivíduo se torne verdadeiramente livre é representada, portanto, pela eliminação desta ameaça por meio da instituição de leis civis numa sociedade política. Tal instituição se dá "quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural [de julgar e castigar as infrações da lei de natureza que garante a cada um o direito sobre sua vida e sua propriedade – A.P.], passando-o às mãos da comunidade". Desta maneira se exclui "todo julgamento privado" e a comunidade se torna "árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, indiferentes e as mesmas para todas as partes". É ela que, "por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para execução dessas regras", decide "todas as diferenças que surjam entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer assunto de direito, e castiga as infrações cometidas contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei" (TG 87, 67). **Com o surgimento da sociedade, a injustiça cometida contra um seu membro é cometida contra a sociedade como um todo (daí a idéia do criminoso como inimigo da sociedade, tão comum no pensamento político moderno)**.

A sociedade civil ou política (Locke usa os dois termos como sinônimos) surge, então, quando "qualquer número de homens, no estado de natureza, entra em sociedade para constituir um povo,

um corpo político, sob um governo supremo" que recebe deles a "autoridade para resolver todas as controvérsias". ***Este juiz*** "é o legislativo ou os magistrados por ele nomeados" (TG 89, 67 s.) e seu poder é limitado pelos próprios objetivos pelos quais é criado, isto é, garantir a propriedade de cada um (propriedade que, lembro, inclui a vida e a própria pessoa) e julgar imparcialmente as violações dos direitos ligados a tal propriedade. Por isso,

A decisão dos julgamentos na sociedade civil defendida por Locke passa a ser atribuída à comunidade. Fique atento para compreender o que é característico dessas leis para o nosso autor.

> "quem tiver o poder legislativo ou o poder supremo de qualquer comunidade obriga-se a governá-la mediante leis estabelecidas, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos extemporâneos; por juízes indiferentes e corretos, que terão de resolver as controvérsias conforme essas leis; e a empregar a força da comunidade no seu território somente em execução de tais leis, e fora dele para prevenir ou remediar malefícios estrangeiros e garantir a sociedade contra incursões ou invasões" (TG 131, 84).

Conforme o individualismo metodológico típico das teorias liberais da legitimidade, a constituição de uma comunidade política pressupõe, portanto, o **consentimento** de cada indivíduo, consentimento que os indivíduos nascidos sob um governo dão tacitamente (TG 119, 80) ou expressamente cada um por si, separadamente, quando atingem a maioridade (TG 117, 79); contudo, uma vez que a comunidade política é constituída, ela forma um corpo único que para "mover-se em um sentido" não precisa de tal unanimidade, mas tão-somente do "consentimento da maioria", já que "se assim não fosse, seria impossível que agisse ou continuasse a ser um corpo" (TG 95, 71). A distinção entre os dois tipos de consentimento necessários para os dois momentos (unanimidade para a fundação da sociedade civil e simples maioria para a tomada de decisões no "dia a dia") é um lugar-comum nas teorias contratualistas modernas (menos para Hobbes e Kant, segundo o qual a maioria pode obrigar a minoria renitente a formar uma sociedade civil com ela; já para Locke e Rousseau tal ação seria ilegítima, já que a decisão de entrar na sociedade política deve ser unânime).

Locke retoma a distinção tradicional entre formas de governo: monarquia hereditária ou eletiva (contudo, ela nunca pode ser absoluta, já que tal forma de governo seria inconciliável com a própria sociedade civil), aristocracia (Locke usa o termo "oligarquia",

que usualmente tem um sentido pejorativo) e democracia (TG 132, 85). Igualmente conhecida é a distinção entre o poder **legislativo** e o **executivo**, aos quais Locke acrescenta o **federativo**, que diz respeito à gestão da segurança e do interesse do Estado nas relações exteriores, enquanto o executivo se ocupa da execução das leis no âmbito interno (TG 147, 92). Ainda que distintos, o poder executivo e o federativo não são separados, já que usualmente são exercidos pela mesma instância. Como muitos autores (por ex., Rousseau), Locke não distingue o poder judiciário, já que a sanção jurídica das infrações das leis é considerada uma maneira de aplicar a lei e, portanto, uma atribuição do poder executivo. O poder supremo é o legislativo, já que é ele que estabelece as leis da comunidade. Por isso é necessário um cuidado especial ao estabelecer os limites de tal poder: ele não pode ser arbitrário, já que os indivíduos saem do estado de natureza e criam tal poder justamente para escapar ao poder arbitrário de outrem (isto é, à violência dos outros). **Ele existe para conservar a propriedade dos cidadãos (isto é, sua vida e seus bens) e suas normas não podem contradizer a lei de natureza** (TG 135, 87). Trata-se de um poder fiduciário, atribuído para atingir determinados fins e deve limitar-se a isto: sempre que despreza ou contraria manifestamente esse objetivo, o legislativo perde seus direitos e "o poder retorna às mãos dos que o concederam, que poderão colocá-lo onde o julguem melhor para garantia e segurança próprias" (TG 149, 93). Isto abre espaço para um direito de resistência dos súditos, como veremos.

Um dos elementos mais característicos da teoria lockiana do Estado é o poder por ele chamado de "**prerrogativa**", que é o poder que o executivo (denominado por Locke de "príncipe" – termo que não deve ser confundido com aquele de "soberano", que cabe só ao legislativo) possui "de prover ao bem público nos casos em que, conforme ocorrências imprevistas e incertas, leis certas e inalteráveis não podem orientar com segurança". Neste caso, "tudo quanto se fizer manifestamente para o bem do povo e para o estabelecimento do governo sobre bases verdadeiras é e sempre será prerrogativa justa" (TG 158, 97) É o mesmo bem da sociedade que "exige que várias questões fiquem entregues à discrição de quem dispõe de poder executivo" (TG 159, 98). A prerrogativa se presta

ao abuso por parte do executivo; neste caso se coloca a questão: "quem será juiz do uso acertado de tal poder?". Segundo Locke, não há nenhum "juiz na terra" para resolver o problema. Ele afirma que neste caso o povo só pode "apelar para o céu". Ao mesmo tempo, contudo, ele reconhece que uma situação de abuso de poder pode levar à desordem e à rebelião, "quando a inconveniência é tão grande que a maioria a sente, dela se cansando e verificando a necessidade de remediá-la" (TG 168, 101). As **condições que levam à rebelião** são, portanto, muitas: O abuso deve (1) ser evidente e suas conseqüências (2) tão graves que (3) a maioria do povo (isto é, não a totalidade dele, mas tampouco uma minoria, ainda que representativa) (4) toma consciência do abuso, (5) se cansa dele e (6) acha necessário buscar um remédio na revolta. Não obstante, Locke afirma claramente que os cidadãos têm o direito de se revoltar contra o usurpador (seja ele o príncipe/executivo ou o próprio soberano/legislativo) e de retomar o poder que confiaram a ele para um objetivo claramente definido: o de defender sua propriedade.

Nesta visão, o Estado é um mero instrumento para garantir os direitos que os indivíduos possuem naturalmente e que no estado de natureza são autorizados a defender autonomamente. A única razão que justifica o abandono de tal estado e a criação de uma sociedade política é a violência que o transforma num estado de guerra. Ao entrarem em sociedade e ao se submeterem ao poder de uma autoridade comum, os indivíduos não perdem sua liberdade originária, pelo contrário: é somente sob o império das leis que tal liberdade se dá, já que no estado de guerra ela é abafada pela força de outrem. Locke mistura, então, elementos genuinamente liberais (o individualismo metodológico, o direito de propriedade, o direito de acumular riquezas, a limitação do poder soberano etc.) com elementos republicanos (o império das leis, a idéia de que só na sociedade política há verdadeira liberdade), demonstrando como é difícil operar distinções teóricas rígidas entre as duas tradições de pensamento. Seria suficiente comparar as posições de Locke com aquelas de um autor republicano inglês seu contemporâneo, **Algernon Sidney** (1623-1683), cujos póstumos *Discursos sobre o governo* foram publicados em 1689, como os *Dois tratados sobre o governo civil* de Locke, para constatar que as semelhanças são muito

SIDNEY, Algernon. Discourses Concerning Government. *Ed. by T. G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996. (Também on-line em: <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=223&layout=html>.*

Sobre o contratualismo de Hobbes e Locke como expressão dos interesses da burguesia veja-se o clássico MACPHERSON 1979.

mais numerosas do que as diferenças (***que se reduzem, no fundo, à preferência dada por Sidney à forma de governo republicano***). Contudo, o grande sucesso da teoria lockiana, devido também ao fato de ser considerada a ideologia que está atrás da triunfante Revolução Gloriosa, faz com que a tradição liberal substitua aos poucos a republicana, pelo menos na Europa, tornando-se finalmente dominante. A nascente burguesia urbana e protocapitalista encontrará nela o ***instrumento teórico*** fundamental para avançar suas reivindicações contra o absolutismo monárquico, reclamando o direito de participar dos processos decisórios. A filosofia de Locke abre, então, o caminho que levará à Revolução Francesa.

Leitura recomendada

HOBBES, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Duas primeiras partes)

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. In: ________. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Reflita sobre

- O que é soberania, de onde ela provém e como é exercida, em cada um dos autores estudados neste Capítulo?
- Quais as principais diferenças entre o modelo político proposto por Hobbes e o proposto por Locke?